GIORGIO AGAMBEN

至高的清贫

（意）乔吉奥·阿甘本 著
邱捷 译

ALTISSIMA POVERTÀ

REGOLE MONASTICHE E FORME DI VITA

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

扫描全能王 创建

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

作者丨乔吉奥·阿甘本（Giorgio Agamben，1942— ），意大利当代著名哲学家，曾先后任教于意大利维罗拉大学、巴黎国际哲学学院等欧美多所大学和研究机构。阿甘本早期的研究重点是哲学、语言学、文献学、诗学和中世纪文化，之后的研究扩展至政治学、美学、宗教等多个领域，出版有大量著作，如《潜能》《诗节：西方文化中的词语与幽灵》《语言和死亡》《散文的理念》《开放：人与动物》《未来的共同体》等，以及以“牲人”（homo sacer）为主题的系列作品（《牲人》《例外状态》《至高的清贫》《主业》）。

译者丨邱捷　毕业于上海外国语大学。在热那亚大学人文学院研修意大利现代文学和艺术史。通晓英文、意文、德文。近年来致力于中欧经济与文化的交流工作，包括中文经典著作的意大利文翻译与宣传。主编并翻译《陌生人马可：意大利与中国的古今丝路》（广西师范大学出版社，2021年）。

扫描全能王 创建

至高的清贫

ALTISSIMA POVERTÀ

（意）乔吉奥·阿甘本　著

邱捷　译

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社
·桂林·

扫描全能王 创建

至高的清贫

ZHIGAO DE QINGPIN

丛书策划：吴晓妮@我思工作室

责任编辑：叶　子　韩亚平

装帧设计：何　萌

内文制作：王璐怡

Original Title *Altissima povertà*

originally published by Neri Pozza editore, Milano

© 2011 by Giorgio Agamben

This book was negotiated through Agnese incisa Agenzia Letteraria, Torino

Simplified Chinese translation copyright © 2023

by Guangxi Normal University Press Group Co., Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号桂图登字：20-2020-141 号

图书在版编目（CIP）数据

至高的清贫/（意）乔吉奥·阿甘本著；邱捷译.

-- 桂林：广西师范大学出版社, 2023. 5

（思无界）

ISBN 978-7-5598-3578-9

Ⅰ. ①至… Ⅱ. ①乔… ②邱… Ⅲ. ①哲学理论

Ⅳ. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2021）第 007419 号

广西师范大学出版社出版发行

广西桂林市五里店路 9 号　邮政编码：541004

网址：http://www.bbtpress.com

出版人：黄轩庄

全国新华书店经销

肥城新华印刷有限公司印刷

（山东省泰安市肥城市老城工业园区　邮政编码：271601）

开本：960 mm × 1 340 mm　1/16

印张：11.25　　字数：130 千

2023 年 5 月第 1 版　　2023 年 5 月第 1 次印刷

定价：59.80 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与出版社发行部门联系调换。

扫描全能王 创建

生命不是为了任何人的占有，而是为了所有人的使用。

——卢克莱修《物性论》第3卷第971行

扫描全能王 创建

目录 CONTENTS

前　言　001

I　规则与生活　005

§1.　规则的诞生　007
§2.　规则与法律　037
§3.　逃离与构建　059
交　集　072

II　礼仪与规则　075

§1.　生活的规则　077
§2.　口述与书写　087
§3.　作为礼仪文本的规则　093
交　集　100

III　形式—生命　103

§1.　发现生命　105
§2.　放弃法律　128
§3.　至高的清贫与使用　144
交　集　168

参考文献　170

扫描全能王 创建

前 言

这项研究的目的，是通过厘清修道主义的典型案例，尝试构建一种“形式—生命”[1]，这种“生命”与它的“形式”是如此休戚相关，以至于两者密不可分。正因为从这样的角度切入，研究工作首先面对的就是规则与生活之间的关系问题，它定义了修道士们为了实现理想即共同的生命形式所依赖的机制。严格繁复的戒律和苦行技巧，回廊、计时学、孤独中的诱惑、合唱礼、同修兄弟的劝诫或上司的严惩酷罚，为了从罪恶与尘世中获得救赎，修道院用它们构成自己“有规律的生活”；而我们要探究的，并非或并不仅仅是这些，我们首先必须弄明白的，是由此而生成在“规则”和“生活”两个术语之间的辩证法。事实上，对立统一的关系如此紧密又盘根错节地生长在两者之间，以至于有时候它在现代学者的眼中融化为一种完美的同一性：“生活即规则”（vita vel regula），这是《教父规则》（*Regola dei Padri*）绪论中的说法；又比如，

1　“形式—生命”：原文为 forma-di-vita，究其“范本与生命”“榜样与生命”的基础意义，在中译表述中，“形式—生命”较之“生命—形式”似乎更为合适。译者注。（本书脚注未作特殊说明者均为译者注。）

扫描全能王 创建

方济会[1]在他们的《无戳规则》[2]中说："这就是小兄弟会修士的规则和生命……"（haec est regula et vita fratrum minorum...）在这里，人们不必纠结连词"即"（vel）与"和"（et）是否造成了语义上的含糊不清，倒是可以把修道院视为力场，看着它被两股相逆又相交缠的力量贯穿，而在这对力量的相互张力作用中，某种闻所未闻的新生事物，一种"形式—生命"，固执地靠近了它的实现，却又以同样的固执而落空。修道主义所创新的，既不是生活与规范的混淆，也不是事实与权利关系的新蜕变，而是对某种生命境界的识别，它不曾被人思考，在今天它或许令人不可想象，然而，它就是"生活即规则"（vita vel regula）、"规则和生命"（regula et vita）、"生活的方式"（forma vivendi）、"生命的格式"（format vitae）等词组为了它的命名而绞尽脑汁的东西。在这些词组的表达中，为了成为导向第三含义的信号，"规则"和"生活"丧失了它们原本为人们所熟悉的意义，而那第三含义，恰恰是有待我们揭晓的谜底。

可是，在整个研究过程中，有一样东西似乎阻碍了第三含义的浮现，也阻碍了大家对它的理解，这个障碍并不在于坚持了什么环节，比如誓愿、宣告等现代人心目中具备司法意义的部署，而是教会史上的一种绝对核心现象——圣餐礼仪，它对现代人来说是隐晦难懂的。至于修

1　方济会（Ordo Fratrum Minorum）：也称"方济各会"，或按拉丁文称为"小兄弟会"。创建人为阿西西的圣方济各。方济会是天主教托钵修会派别之一，所有财物捐助穷人，不置产，布施行乞，崇尚绝对清贫下的灵修。方济会修士自称"小修士"，互称"小兄弟"。创会时间为公元 1209 年。

2　《无戳规则》：拉丁文原名 *Regula non bullata*，1221 年，方济会更新规则，强调"绝对贫困"的精神，仅由教皇英诺森三世口头批准，因不存在书面的教皇回戳，被称为《无戳规则》。1223 年，方济会再次更新规则，文件获得教会法规定流程的教皇回戳，得名《有戳规则》（*Regula bullata*）。

扫描全能王 创建

道士面对的巨大诱惑，不是 15 世纪的绘画惯于表达在半裸女性形象中的东西，也不是在画中纠缠隐修圣人安东尼的奇形怪状的妖魔；那是一种渴望，渴望将自己的生活打造成礼拜仪式的组成部分，不可或缺，不可间断。于是，这项最初提出通过分析修道制度来定义“形式—生命”的研究，不得不为一份无法预见的、至少表面误导和不相干的功课而努力，它是一种针对礼仪职务的考古，相关的研究成果汇集成单本书另行出版，题为《上帝的工作：礼仪职责考古学》（*Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*）。

这种范式，既是本体论的又是实践的，它交织了存在与行动、神性与人性，也是教会在它的历史进程中从未停止塑造和表达的，从早期没有太多确切规定的《使徒宪章》（*Costituzioni apostoliche*），到 13 世纪的纪尧姆·杜兰德精心构思下的《礼仪原理论》（*Rationale divinorum officiorum*），到 1947 年措辞严谨的教皇通谕《上帝的调解人》（*Mediator Dei*）。然而，只有对这种范式完成初步的定义，我们才有可能实际地理解“形式—生命”所涉及的咫尺而又遥远的经验。

对于修道士的生活方式，如果只能从刻苦比对礼仪范式中获取理解，那么，研究工作中的关键实验就不能不投入对 12、13 世纪的宗教运动的分析中，而方济各主义正是这些运动走向登峰造极的代表。宗教运动的主要实践不再停留在教义和法律的层面，而是走进了生活本身，从这个角度看，宗教运动在任何意义上都代表修道制度已经来到决定性的历史节点，修道主义的长、短、胜、负，都在这一刻达到了张力的极限。

为此，本书将针对方济各和方济各派理论家们有关“清贫”以及“使用”的启示作出诠释，并且以此作为行文的收尾。关于诠释，一类是早

扫描全能王 创建

期的传说和大量的圣徒文学，经它们粉饰出来的，不是过于人性的疯子、傻子的面具，就是非人性的新基督的面具，它们共同掩盖了“清贫”以及“使用”的理论；另一类则如《圣经》或法律文本的注释，关注事实而非事实附带或包含的理论意义，它们将方济会的信息局限在法律史和教会史的学科范畴。无论在哪一类诠释中，至今尚未触及的东西或许才是方济会留下的最宝贵的遗产，如同无法拖延的任务，西方世界将不得不一次又一次地回过头来与它对峙：如何思考一种“形式—生命”，一种完全脱离了法律掌控的人类生活，一种永远不会成为占有的对身体和世界的使用。也就是说：想一想生命，它永远不是所有权的受让，而是一种共同的使用。

至于这样的任务，需要详细制作一套“使用”的理论，它缺失于西方哲学体系，连最基本的原理都不存在，而从这一理论出发，还需要对那个“操作”和“政府”的本体进行批判，这样的本体，在各种伪装之下，还在继续决定着人类的命运。这份功课，就让我们留给《牲人[1]》的最后一卷去展开吧。

1　Homo sacer，也译作“神圣的人”。

扫描全能王 创建

Regola e vita

I 规则与生活

扫描全能王 创建

§1. 规则的诞生

1.1 公元4世纪和5世纪之间，人们见证了一种特殊文学的诞生，它初看上去似乎是古典世界前所未有的，称为修道院规则。传统归在这一分类名下的文本，至少在体例和表现方式上，似乎各行其道互不相同，它们有着五花八门的标题或开卷语，诸如生活（vitae），生活即规则（vita vel regula），规则（regula），规则详论（horoi kata platos），关于圣父的祈祷（peri tēs askēseōs tōn makariōn paterōn），修会制度（instituta coenobiorum），戒律（praecepta），戒律与制度（praecepta atque instituta），教父规章（statuta patrum），修道院秩序（ordo monasterii），僧侣故事（historiae monachorum），苦行章程（askētikai diataxeis），等等。9世纪初，阿尼安的本笃[1]收集了大约25条古代规则形成《规则的法典》（*Codex regularum*），即使恪守构成这部法典的基础术语的狭义概念，上述文本的多样性也令人叹为观止。它们不仅在篇幅上大相径庭，比如从近三百页的《大师规则》（*Regula magistri*）到寥寥数页的奥古斯丁准则或第二《教父规则》，表现形式也各有不同，

1 阿尼安的本笃（Benedetto di Aniane，747—821）：被称为“第二位本笃”，本笃会修士，倡导修会改革并立法强制集中管理所有加洛林修道院，对本笃会在西方修道主义中的主导地位的确立起到关键作用，也深刻影响了中世纪早期的加洛林帝国的宗教信仰。

扫描全能王 创建

如巴西利奥[1]的规则采取修士与大师之间问答的形式（erotapokriseis），帕科缪[2]的规则为非个人修行戒律，《四教父规则》（*Regola dei quattro Padri*）则是教父会议记录的形式；内容方面就更加多样，从《圣经》的解读、修士的精神教化，到或枯燥或详细的戒律与禁令阐述。尽管企图通过准确的处罚手段在事无巨细中支配一群人的生活，但乍看上去，它们都算不上司法文本；有时候，它们仿佛只是抄录了某个团体成员的生活方式与习惯，但它们不是历史故事；有时候，它们如此混同圣人或创始教父的生平，甚至以“榜样”或“生活范本”的形式呈现相关记录，但它们不是圣徒传记，因为不然的话，格列高利·纳齐安[3]就可以反过来说，阿塔纳修[4]为圣安东尼奥[5]书写的传记是“以叙事的形式（en plasmati diēgēseōs）为修道院的生活立法（nomothesia）”（Gregorio di Nazianzo，第510页）。虽然它们的最终目的无疑都是按照福音的戒律和圣礼的庆典来实现灵魂救赎，但这些规则并不属于教会文学或教会实践，它们对于后者无所争辩但坚决地与之保持着自己的距离。它们

1 巴西利奥（Basilio Magno，329—379）：也译为“巴西流”“巴西略”“巴西尔”“巴兹尔”，第一位卡帕多西亚（今土耳其境内）教父（Cappadocian Father），为修道主义制定了长短两部规则，其规则曾深刻影响本笃会；他对基督教礼仪有特殊贡献，不仅被公认为东方（拜占庭及其影响范围）的修道之父，在罗马天主教会也被尊为教会圣师。

2 帕科缪（Pacomio，292—348）：埃及僧侣，团体修道生活创始人，第一位拟定团体修道生活规则的人；在埃及中部的底比斯建立基督教第一所修道院；除了男修道院，他也鼓励女性设立同类机构；一生共创办十所修道院，被包括天主教、东正教和科普特教在内的几个基督教会尊为圣人。

3 格列高利·纳齐安（Gregorio Nazianzeno，330—389）：也译“圣额我略·纳齐安”或“拿先素斯的贵格利”，公元4世纪三位卡帕多西亚教父之一，巴西利奥的朋友，与巴西利奥一样为捍卫三位一体教义做出了卓越贡献；是东方拜占庭教会四位圣师之一。

4 阿塔纳修（Atanasio，296—373）：埃及亚历山大城的主教，东方拜占庭教会四位圣师之一。

5 圣安东尼奥（San Antonio，251—356）：又称“埃及的圣安东尼”或“大圣安东尼”；罗马帝国时期的埃及教父，基督徒隐修生活的先驱，也是沙漠教父的著名领袖。

扫描全能王 创建

最终也不像是米歇尔·福柯从晚期古典世界的现象分析中得出的“笔记”（hypomneumata）或道德练习，无论个人的还是集体的，它们关注的焦点恰恰是管理人们的生活和习俗。

我们的研究想要说明的是，虽然无法带给现代人轻松友好的阅读体验，但是相比同时期的法律、伦理、教会或历史书籍，看上去南辕北辙又单调乏味的这些文本或许更具决定意义地完成了一场变革，这种变革既涉及法律也涉及伦理与政治，它意味着彻底重塑直到那个时候人们一直在阐述的某些概念，即行为与规范、生活与规则之间的关系，如果没有这种新的表述，现代政治与道德法律的理性将无从提起。从这个意义上说，“生活即规则”“规则和生命”“生活的规则”等词组并不是简单的重言法[1]，而是在我们的研究中定义了一个历史和注释学的张力领域，它要求人们对两个概念进行重新思考：什么是规则——如果它仿佛完全混同生活？而什么又是人类的生活——如果它再也无法区别于规则？

1.2 滑稽地模仿，这常常意味着对某种现象的最透彻的理解。1534年，在《巨人高康大骇人听闻之生平》[2]的结尾，作者拉伯雷讲述了主人公高康大为了答谢在他不太靠谱的事业里同舟共济的修士而差人

1 重言法：一种修辞方法，意为“用二表达一”即“两词一意”，指的是用连词将两个实词并联起来，从不同角度共同表达某个整体概念，强调其含义与一词修饰另一词的结构的不同，比如一个名词搭配一个属格（所有格）名词。以文中拉丁语词组 regula et vita（规则和生命）为例，regula（规则）、vita（生命）在连词 et（和）的支持下共同表达某一种第三概念，这个概念既不是各自独立的“规则”“生命”，也不是“规则”+“生命的”（属格 vitae）=“生命的规则”（regula vitae）。

2 《巨人高康大骇人听闻之生平》（*Vie très horrifique du grand Gargantua*）：也译《高康大的故事》，是法国文艺复兴时期的重要文学作品《巨人传》（*La vie de Gargantua et de Pantagruel*）的第一集（共五集），作者弗朗索瓦·拉伯雷（François Rabelais，1493—1553）。

扫描全能王 创建

建造修道院的故事。这座修道院将冠名“德廉美”。作者详细描述了修道院的建筑结构（en figure exagone，en telle façon que à chascun angle estoit bastie une grosse tour［六边形构造以便每个角上都竖起坚固的圆形塔楼］）（Rabelais，第 41 页）、住宿安排、人员着装风格以及年龄规定，然后又讲解了“如何规范他们的生活方式”（comment estoient reigléz leur manière de vivre），一切都极尽戏仿修道院规则之能事。如同所有讽刺性的模仿，在这里，该由时辰颂祷和祭礼的节奏精心打造的修道院规程得到了精准反转，顿时成为一目了然的杂乱无章：

> 在这个世界的修道院里，什么都以小时为单位、为限制、为支配，所以规定不再有任何时钟日晷的存在，所有事情都相机而行；因为高康大常常说，他所了解的最大的浪费时间就是计算时间。这有什么好处？世上最愚蠢的事情就是人们用钟声而不是用理智和理解的言传身教来管理。（Rabelais，第 37 页）

> 他们的全部生活不为法律或规则所转移，而是根据自己的意愿和自由。他们觉得该起床了就起床，想喝酒、吃饭、工作、睡觉了，就去做；没人会叫醒他们，没人会强迫他们干什么，无论为了喝酒、吃饭或其他。高康大就是这么规定的。他们的规则只有这一条：依你所愿（FAY CE QUE VOULDRAS）。（Rabelais，第 60 页）

有人说“德廉美修道院是反修道院”。但我们仔细看就会发现，这并不是一个简单地将有序逆反为无序或者将规范扭转为失范的问题。至于规则，虽然压缩成了一句话，但规则存在，而且有制定人（ainsi l’ avoit

扫描全能王 创建

estably Gargantua［高康大就这么规定的］），这条规则虽说为所有人解除了所有义务，也给予了所有人无条件的自由，但它的目的却与修道院规则的目的和谐一致："修道院"（koinos bios［共同生活］），一种人人共处的完美生活。如同一条古老的规则说的那样，"一心一意快乐地生活在同一所房子里"（unianimes in domo cum iocunditate habitare）：

> 有了这种自由，大家值得称道地相互效仿起来，竞相去做个人觉得愉快的事情。如果有人说"我们喝吧"，那么大家都喝了；如果有人说"我们玩儿吧"，大家都玩了；如果你说"我们去田野里戏耍吧"，所有人就都去了。（Rabelais，第 61 页）

其实，这条概括性的规则也不是拉伯雷的发明，我们追溯到早期修道院规则的作者之一奥古斯丁，在对使徒约翰[1]的第一封书信[2]的评论中，奥古斯丁用高康大式的短句真诚地将基督徒的生活守则总结为"爱并且做你想做的事"（dilige et quod vis fac）。人们一般认为"萨拉巴"[3]的贬称始自卡西亚诺[4]的说法，而上述奥古斯丁的规则却呼应了"萨拉巴"僧侣的生活方式——兴之所至和随心所欲（pro lege eis est desideriorum

1　天主教译名为"若望"，基督教新教译名为"约翰"。

2　第一封书信：指《约翰一书》。

3　萨拉巴：努西亚的圣本笃时代之前的一种基督教隐修士生活，这些僧侣因未有任何规则约束或大师经验效仿而全无遵教守规之说，被基督教世界视为"劣等修士"。"萨拉巴"名称起源于古埃及科普特语，含义无确考。

4　卡西亚诺（Giovanni Cassiano，360—435）：也译约翰·卡西安，或称为"苦修者约翰""罗马人卡西恩"，基督教僧侣和神学家，因其神秘主义著作闻名于基督教的西方和东方教会，他将基督教修道思想和实践引入西方中世纪早期的宗教世界。

扫描全能王 创建

voluntas）是“萨拉巴”派僧侣修行追随的唯一规则。拉伯雷式的戏仿，表面滑稽可笑，实际上却如此严肃，以至于人们可以拿“德廉美修道院”的故事与方济会创办一个新修会来做比较（Gilson，第265—266页）：普通的生活，通过彻底以规则自居，废止且抹去规则。

1.3　1785年，在巴士底狱的牢房里，萨德在短短20天的时间里用细密的笔迹写满了12米长的纸卷，那就是被许多人视为萨德代表作的《索多玛的一百二十天》[1]。故事大致的情节广为人知：路易十四统治末年，一个不确定的11月1日，四个非富即贵的淫棍，布朗吉公爵、他的兄弟主教大人、总督居瓦尔和金融家迪赛，他们把自己与四十二名受害人一同关进了西林城堡，在完美到偏执的管理条例下开始了一百二十天的无限“狂欢”。在这里，呈现的无疑也是修道院的规则模式；不同的是，拉伯雷笔下的“德廉美”本身就是一座修道院，它提供了一个可以迅速否定与直接反转的范式（没有时钟、没有时间的划分、没有强制的行为），而西林城堡不是修道院，在这里，时间的分割充满了一丝不苟的仪式感，让人想起修道院日课礼仪中无懈可击的秩序。在把自己关进城堡（确切地说是把大门砌死）以后，这四位朋友立即拟定并公布了全套规则，用来管理他们共同的新生活。就像真的在修道院一样，这所“共修院”里的时间没有一刻不是在预设之中，清醒和睡眠的间隔被规定，膳食和集体“礼拜活动”有苛刻的计划，就连男男女女的排便也成为仔细规范的目标。“这伙人每天早上十点起床，十一点朋友们会去少女们的住处歇息……两点到三点，前两桌上桌用膳……晚餐结

1　《索多玛的一百二十天》：副标题“放荡学校”，1785年法国贵族萨德侯爵（Donatien Alphonse François de Sade，1740—1814）创作于巴士底狱。描写包括对被绑架或被奴役的男女青年的性及残虐行为的一百二十天暴乱生活。该小说引起极大争议，在法国一度列为禁书。

扫描全能王 创建

束，老爷们会走进聚会沙龙，庆祝所谓的狂欢……”这些话的内容对应了修道院术语中“联合”“集体”或“兄弟会”的概念；而规则文本中专门与圣餐礼搭配的“庆祝”一词，在这里也得到了一致的使用。

在修道院，陪伴修士进食与作息的是诵读《圣经》（或者像《大师规则》中说的那样诵读规则文本），但在西林城堡，取而代之的是四位“资深人士”关于堕落生活的充满仪式的叙述，她们是妓女杜克洛、夏维尔、马丹娜和德丝格朗吉。至于修士对上司和修道院院长死而后已的无限服从（oboedientia praeceptum est regulae usque ad mortem［顺服是至死的律例］）（《修士规则》［*Regula monachorum*］，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第87卷第1115页B节），这里有受害人面对主人的淫威和残酷折磨所保持的绝对驯服：“在那些放荡的活动中，谁敢发笑或走神，哪怕只是流露一丝的不恭或不从，都被当作重罪予以酷刑处罚。”而按照修道院规则，修士如果在集会中发笑也是要受到责罚的：“但是如果发现有人嬉笑……我们会命令……用谦卑的鞭笞阻止他。”（Si vero aliquis depraehensus fuerit in risu... iubemus... omni flagello humilitatis coherceri）（Vogüé[1] 1，1，第202—203页）

在西林城堡，如同在德廉美修道院，隐修院的理想模式遭到了戏谑乃至极度恶劣的反向坚持；但是，当德廉美修道院内的生活以享乐为规则而最终废除规则，西林城堡的规则无不聚焦生活却以毁灭生命而告终。修道院是为了永远的存在而设计的，可在这里，仅仅五个月后，牺牲了玩弄对象的生命，那四条恶棍匆匆抛下空了一半的城堡折返巴黎。

1　沃居艾（Dom Adalbert de Vogüé，1924—2011）：教父学专家，1945年进入勃艮第的皮埃尔基维尔（Pierre-qui-Vire）本笃会修道院，法国本笃会修道院历史学家。

扫描全能王 创建

1.4　一种完整的社团生活模式居然源自个体和孤独的遁世修道理想，这不免令人意外，可一旦帕科缪决绝地放弃隐士模式，monasterium 的用法就等同于 cenobium 了，前者指代独居生活的词源被摒弃得这么彻底，以至于在《大师规则》中 monasteriale（独居修士）可以作为 cenobita（团修僧侣）的译名呈现并被注释为“服务于规则或修道院长老之下”（militans sub regula vel abbate）（Vogüé 2，1，第 328 页）。其实，巴西利奥的规则就孤独隐修的危险性和自私性提出过警告，称之为“公然违背慈爱法则”（machomenon tōi tēs agapēs nomōi）（Basilio，《规则详论》［*Regulae fusius tractatae*］，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 31 卷第 930 页）。“如果我们将彼此的生活分开，”巴西利奥补充道，“我们将既不能与得到天国恩泽的人一起欢喜，也无法怜悯受苦的人，因为我们无法了解别人的情况。”（出处同上）然而，在生活的共同体（en tēi tēs zōēs koinoniai）里，每个人的天赋对于共同生活的人来说变成了共有（sympoliteuomenōn），而圣灵赋予一个人的能量也会传达到所有其他人（出处同上，第 931 页）。反之，“独居的人也可能具备感染力，但这种能力因为不起作用而枉然（dia tēs argias），好像被埋葬在了自己的身体里（katoryxas en eautōi）”（出处同上）。如果说，《四教父规则》一开篇就通过描述“隐居地的荒凉和妖魔鬼怪的可怖”表达不建议独居隐修的立场，那么紧接着，修道院就在《圣经》的指引下，在兴高采烈和一致拥护的共同生活中成立了：“因此，我们期望兄弟们同心同德快乐地居住在一所房子里。”（volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare）（Vogüé 1，1，第 182 页）暂时中止共同生活（excommunicatio）（出处同上，第 202 页）是最有效的惩罚，而离开修道院（ex communione

扫描全能王 创建

discedere［退出圣餐礼］）在《马卡里乌斯规则》[1]中等于选择了地狱的黑暗（in exteriores ibunt tenebras）（出处同上，第 386 页）。同样，在圣狄奥多尔[2]眼里，修道院好比天堂（paradeisos tēs koinobiakēs zōēs［共同居住生活的天堂］），离开它等同于犯了亚当的罪孽。“我的儿，”圣狄奥多尔曾这样告诫一位意欲退隐独居的修士，“邪恶的撒旦是如何驱使你走出共同生活的天堂，就像亚当被毒蛇诱惑了一样？”（《书信》1，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 99 卷第 938 页）

共同生活的主题在《使徒行传》中是有其范式的，在那里，使徒与“坚守使徒训教”者的生活由“全体一致”和同产共有一类的词语来描述：“所有的信徒在同一个地方共享一切……他们团结一致（homothymadon）日复一日地坚守在圣殿，他们在住所擘饼，带着喜悦和单纯的心分享食物”（《使徒行传》，2：44—46）；“他们万众一心，没有人会把持有的东西称为自己的财产，任何东西在他们中间都是公有的”（出处同上，4：32）。正是出于这样的理想，奥古斯丁在他的规则中将修道院生活的第一目的定义为“团结一致地生活在同一个家里，怀着奉献上帝的同一个灵魂同一颗心”（primum propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo）（奥古斯丁，《侍奉上帝者的规则》［*Regula ad servos dei*］），《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 32 卷第 1377 页）。公元 404 年，

---

1 《马卡里乌斯规则》：《四教父规则》之一。四教父：圣父塞拉皮乌斯（Serapionis）、马卡里乌斯（Macharii）、帕夫努提乌斯（Pafnutii）和另一位马卡里乌斯（et alterius Macharii）。

2 圣狄奥多尔（Teodoro Studita，759—826）：希腊僧侣，拜占庭神学家，君士坦丁堡斯图狄乌斯隐修院院长，因此也常被称为斯图狄乌斯的圣狄奥多尔，曾带头反对圣像破坏运动。

扫描全能王 创建

哲罗姆[1]把希腊语版的帕科缪规则翻译成拉丁文，他在一封信中明确提到科普特语术语 coenobitae 最初用于定义团体生活中的人，“外邦语言中称为‘sause’的 coenobitae，我们可以称之为‘生活在共同体里的人’”（coenobitae，quod illi “sauses” gentili lingua vocant，nos “in commune viventes” possumus appellare）（《书信》22：14，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 22 卷第 419 页）。

11 世纪，修道院的革新运动兴起，见证了由罗穆瓦尔德[2]和皮埃尔·达米阿尼[3]重新点燃的“修道院与独居隐修地的冲突”（Calati，第 530 页）。在这之前，相对于独居隐修，共同生活的社群修行已经占了上风并成为持续的趋势，直到公元 646 年托莱多宗教会议[4]决议达到高潮。根据托莱多决议的规定，没有修道院的修行经历在先，任何人不得擅自独居隐修，但是，对于已经从独居隐修跨入修道院的历史进程而言，这未尝不是一种反转。修道的事业，字面意思源于“共同生活”（koinos bios），所以，它因共同生活而得名，失去了这层含义，修道将无从诠释。

ℵ “共同生活”的理想似乎具有一种明显的政治意义。在《政治学》中，亚里士多德把城邦定义为“完美社区”（koinonia teleios）（1252 b 29），

1　哲罗姆（Sofronio Eusebio Girolamo，347—420）：也译作杰罗姆或圣杰罗拉莫；罗马基督教《圣经》学家、翻译家、神学家和僧侣；完成《圣经 · 旧约》从希伯来文和希腊文到拉丁通俗本的翻译，即《圣经》拉丁文译本《武加大译本》。

2　罗穆瓦尔德（Romualdo，约 951/ 953—1027）：基督教僧侣，本笃会的一个改革分支 Camaldolese 会众的发起人，Camaldoli 修道院创始人，被天主教教会尊为圣人。圣皮埃尔·达米阿尼（Saint Pier Damiani）为其著有传记。

3　皮埃尔 · 达米阿尼（Pier Damiani，1007—1072）：神学家、主教和红衣主教，被天主教尊崇为圣人和教会圣师；伟大的改革家，重要的礼仪作家，神学和伦理学作家，同时代最出色的拉丁语学者；自称为“彼得，修道制的最后卫士”。

4　托莱多宗教会议：公元 5 至 7 世纪，在西班牙的托莱多（Toledo）举行过大约 30 场主教会议。

扫描全能王 创建

并采用syzēn一词即“一起生活”来定义人类的政治本质(“他们渴望一起生活”)(1278 b 22),但他从没有提到过意为共同生活的koinos bios一词。当然,城邦(polis)是向着生活而诞生的(tou zēn eneka)(1252 b 30),但它存在的理由是“生活得美好”(to eu zēn)(出处同上)。在《修道制度》[1]的序言中,卡西亚诺提示说,这部作品的目的除了“修正习俗”,也为展示“完美的生活”(Cassiano 1,第30页)。修道院与城邦一样,是一个旨在实现“完美的团体生活”的社区(perfectionem... coenobialis vitae)(出处同上,第182页)。为此,在《教父生活言行录》[2]中,卡西亚诺还专门把同为“修道院”含义的monastero与cenobio两个术语做了区分,因为monastero“只是一个指代地方的名词,即修士的居住处,而cenobio还意味着修士的职业本质与纪律。monastero也可以指代单个僧侣的住所,而cenobio仅指多人生活在一起的聚合体”(plurimorum cohabitantium... unita communio)(Cassiano 2,第22页)。也就是说,cenobio不仅命名了一个地方,更为重要的,它还是一种生活方式。

1.5 似乎正是从这种个人与集体、隐居地与修道院之间的紧张关系中出现了关于修道士类别(genera monachorum)的奇怪的三级或四级阐述,可见于哲罗姆书信、卡西亚诺的《生活语录》、本笃的《大师规则》冗长离题的开头,也可见于依西多禄[3]、若望·克利马古[4]、皮埃

1 《修道制度》(*Istituzioni cenobitiche*):也译作《隐士生活规则》,卡西亚诺作品。

2 《教父生活言行录》(*Conlationes*):卡西亚诺作品。

3 依西多禄(Isidoro,560—636):也称塞维利亚的依西多禄,西班牙6世纪末7世纪初教会圣人,神学家。曾长期担任塞维利亚总主教,劝化西哥特人归化天主教。著有类百科全书《词源》(20卷),历史学著作《哥特族历史》,自然科学著作《天文学》《自然地理》等。

4 若望·克利马古(Giovanni Climaco,约525/575—约603/650):也称“阶梯上的约翰”“学者约翰”“西奈山的约翰”,6至7世纪西奈山修道院的基督教僧侣。

扫描全能王 创建

尔·达米阿尼、阿伯拉尔乃至教会法学家们的文本中的不同表述。然而，对于这种把“共同生活”（in commune viventes）的团修士与“独居荒野”的隐修士（qui soli habitant per desertum）区别开来，把他们与那些“可憎和不洁”的萨拉巴派（包括被《大师规则》和《圣本笃准则》归为第四“变种”的流浪僧人）对立起来的表述方式，只有当你不再把问题理解为独居与群居的对立，而是把它理解为所谓“政治的”，即有序与无序、政府与无政府、稳定与动荡的对立，这种阐述的内涵才会清晰起来。在哲罗姆和卡西亚诺的文字中，“糟糕、可怕和不忠”的“第三类”僧侣按照以下标准定性：他们“两个或三个地住在一起，随心所欲”（suo arbitratu ac ditione）且“无法忍受上级权力的治理”（abbatis cura atque imperio gubernari）。“关于他们”，《大师规则》重申道，“欲望的恣意取代了法律”（pro lege eis est desideriorum voluntas）（Vogüé 2，1，第330页）；他们的生活“没有经受过任何规则的考验”（nulla regula adprobati）（Pricoco，第134页）。

僧侣等级的四分法是“修行论道的老生常谈”（Penco，第506页），其实就是把治理优良的团体与失范无序的那些对立起来，一个正面的政治范式对照一个负面的。从这层意思看，这种分类完全不像有人认为的那样缺乏逻辑（Capelle，第309页），相反，它跟依西多禄所说的内容一样明明白白，只是，依西多禄将僧侣划成了六类，每一类各有其对立面，准确地按照二元对立的模式构成“三种好的和其余三种差的”（tria optima，reliqua vero teterrima）（Isidoro，《论教会礼仪》［*De ecclesiasticis officiis*］，2，16，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第83卷第794—799页）。曼图瓦市立图书馆收藏着一份《本笃会规则》，书里有一幅细密画插图，颇为讽刺地比对了两种范式：画面中有四名正在一起虔诚祈祷的僧侣，他们代表在修道院集体修行

扫描全能王 创建

的修道士；而另外一名孤僧，面目僵硬，代表隐士；与他们相对应的是萨拉巴派和流浪僧人日益恶化的形象，萨拉巴僧侣背转身朝着相反的方向走去，而流浪僧人正放浪形骸地胡吃海喝。显然，一旦搁置隐士的例外，修道主义的问题将永远更多是如何构建和确保自己成为一个有序并得到良好治理的社区的问题。

1.6　集体居住是修道主义的必要基础。然而，在最早的规则里，名词“住所”（habitatio）所指的，与其说是单纯的事实，不如说是一种美德或精神状态。《四教父规则》中有一段话是这么说的：“分辨兄弟的美德，是居住和服从。”同样意义上，动词“居住”（habitare）所界定的，似乎不单单是一种人为的事实，更是一种生活方式：《大师规则》也因此得以规定，教会神职人员可以作为客人长期寓居寺院（hospites suscipiantur），但不可以“生活在其中”（in monasterio habitare），即不具有修道士的身份（Vogüé 2，2，第342—346页）。

“习惯”（habitus）这个词语，最初表示“存在或行动的方式”，在斯多葛学派中它成了美德的同义词，“我们把思想或身体的稳定与绝对即某种意义上的完美，称为‘习惯’”（habitum appellamus animi aut corporis constantem et absolutam aliqua in re perfectem）（西塞罗，《论取材》，25、36）。而在修道院的生活语境里，它的含义越来越指向着装方式。关键是当单词的这一具体含义在后奥古斯都时代逐渐得到确立，要将它与人们通常理解的一般意义区分开来就不那么容易了，尤其某种程度上作为“行为姿态”的必要组成部分，habitus 这个字眼时常与着装描述一起出现。比如，当我们读到西塞罗的表述“virginali habitu atque vestitu”，即“少女的姿态和着装”（《起诉维勒斯演讲》，第2章第2部分第87段），如果说“姿态”

扫描全能王 创建

与“着装”两个概念的区别与相近在这里是清晰的，那么在昆提利安书写的段落“Theopompus Lacedaemonis，cum permutato cum uxore habitu e custodia ut mulier evasit...”（Quint 2，17，20），即“斯巴达的提奥庞帕斯与妻子交换衣服后用女人的身份逃跑了……”，这里的“habitu”总的来说不能指代女性的外貌或行为姿态，habitus 在这里似乎完全等同于服装了。

现在，让我们打开卡西亚诺《修道制度》的第一册，名为《论修道服饰》（*De habitu monachorum*）。毫无疑问，这是一册关于修道士着装的文字，在这里，服装作为修道规则的组成部分得到了介绍。“谈及修道院的制度和规则（de institutis ac regulis monasteriorum），还有什么能比从修道服装说起（ex ipso habitu monachorum）更合适的呢？”（Cassiano 1，第 349 页）之所以可以这么说，是因为由卡西亚诺罗列并描述了各种细节的僧服经历了道德启发的处理，以至于其中的每一件都成为某种美德和生活方式的象征物或寓意物。所以，描述外在衣饰（exteriorem ornatum）将等同于展示某种内心的存在方式（interiore cultum... exponere）（出处同上）。诚然，僧侣的服装与关爱身体无关，而是一种“道德标准”（morum formula），“一种生活方式的范例”（出处同上，第 42 页）。于是，日夜佩戴的小风帽（cucullus）在告诫修士们“时刻保持清白与单纯”。亚麻束腰外衣（colobion）之所以是短袖，“象征着断绝一切世俗的行为和操弄”（出处同上，第 44 页）。而我们也从奥古斯丁那里了解到，长袖束腰外衣作为优雅的标志受到追捧。勒在腋下的羊毛带子，有助于僧袍在穿着时与修士的身体保持服帖，象征修士们时刻为任何体力劳动做好了准备（inpigri ad omnes opus expliciti［这是最需要向所有人说清楚的］）（出处同上，第 46 页）。盖住脖子和肩膀的小披风（palliolus）或方领巾（amictus）象征着谦逊。

扫描全能王 创建

手杖（baculus）则在提醒他们“不能手无寸铁地行走在恶习之犬成群结队的狂吠中”（出处同上，第48页）。脚上的凉鞋（gallicae）是“心灵的脚步时刻准备着精神的赛跑”（出处同上，第50页）。

这种服饰的道德化过程在修士必须始终佩戴的皮质腰带（cingulus）中达到了极致的体现：是它让修士成为“基督的战士”，随时随地投入与邪恶的战斗（militem Christi in procinctu semper belli positum），同时，也是它将这位修道士铭刻在了一部已经由巴西利奥规则证实的族谱里，这部族谱通过使徒和施洗约翰一直追溯到以利亚和以利沙[1]（出处同上，第37页）。此外，皮质腰带显然不是“作为衣服的腰带”（habitus cinguli），而是相当于“素质个性”（hexis）或“精神气质”（ethos）的东西，也代表了一种持续不断的实践，它构成了一种圣礼（sacramentum），一种神圣的记号（甚至也许具有宣誓的技术含义，所谓“在佩戴皮带的习惯中藏着一个小小的自愿的圣礼”［in ipso habitu cinguli inesse parvum quod a se expetitur sacramentum］［出处同上，第52页］），意味着并体现了“对装有情欲种子的器官的克制”（出处同上）。

在早期的规则中，新人脱下世俗衣袍、接受出家人的服装是这一刻的关键所在。哲罗姆在翻译帕科缪的文字时，已经注意到把世俗与僧侣的服装对立起来：“然后他们将脱下他世俗的衣袍，给他换上修士的服装。”（tunc nudabunt eum vestimentis saecularibus et induent habitum monachorum）（Bacht，第93页）在《大师规则》中，不可轻易授予

1 以利亚和以利沙（Elia和Eliseo）：《圣经·列王纪》中的两位人物，天主教译作厄里亚和厄里叟；公元前9世纪的以色列国王与先知。

扫描全能王 创建

新人的“意向性的习惯”（habitus propositi）（Vogüé 2，2，第 390 页），当然远不止是一件衣服：它是衣服加上生活方式的与“意愿”（propositum）即新人承诺为之奋斗的事业相呼应的“习惯”（habitus）。规则稍往下又明确地说，平信徒兄弟如果决定离开修道院社群返回俗世，那么他必须“脱去神圣的衣服即神圣的习惯”（exutus sanctis vestibus vel habitu sacro）（出处同上，第 394 页），这些文字并不像编者认为的那样是“重复冗余”：“神圣的习惯”，它的含义大于“神圣的衣服”，它表达的是一种生活方式，而“神圣的衣服”是这种生活方式的符号。

因此，对于修道士来说，一起居住不只是分享一个地方和一件衣服，他们首先分享的是“习惯”（habitus）；从这个意义上说，修士就是一个生活在“居住方式”中的人，遵循着一种规则和一种生活形式。但是，可以肯定的是，修道院代表了一种尝试，尝试让着装形式和生活形式重合于一种绝对而完整的“习惯”中并且无法相互区别。然而，把“习惯”一词分成两种意思的那道间隙永远不会完全消失，其中的模棱两可也将持久地为修道院的规则定义留下印记。

ℵ 僧侣生活方式的习惯不对等于着装习惯的问题，教规学家已经把谴责烙在了神职人员身上：“愿那些穿着僧侣的道袍却徒有其名的神职人员用各种方式纠错和修正，以便成为真正的修士或真正的辅祭者。”（Ut clerici，qui se fingunt habitu et nomine monachos esse，et non sunt，omnimode corrigantur atque emendentur，ut vel veri monachi sint vel clerici）（沙特尔的伊沃[1]，《法令》[*Decretum*]，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，

---

1 沙特尔的伊沃（Ivo di Chartres，1040—1115）：教会法学家，自 1090 年担任法国沙特尔教区主教直到去世。

扫描全能王 创建

第161卷第553页）这种错位慢慢还会通过谚语得到表达，比如意大利谚语中的“l'abito non fa il monaco”（衣不成僧）[1]，德语中则是相反的“Kleiden machen Leute”（衣能成僧）[2]。

1.7 修道院规则（特别是卡西亚诺的《修道制度》的第1章）是服装在基督教文化中获得了完整道德意义的最早文本。它发生在神职人员尚未通过着装与社群其他成员区分开来的时候，所以意义显得尤为重大。我们有一封公元428年教皇策肋定一世[3]的信函，这位教皇在信中告诫高卢罗马教会的神职人员不要采取服装差异的做法，特别不要用腰带做区别。束腰（lumbos praecincti），可以让人联想到修道院的影响，这是教皇反对的。除了有违教会传统（contra ecclesiasticum morem faciunt），这位教皇更是提醒神职人员，主教区别于他们的人民“不以法衣而以教义；不以着装习惯而以生活之方式；不以高雅庄严但以心灵之纯净”（discernendi a plebe vel ceteris sumus doctrina，non veste；conversatione，non habitu；mentis puritate，non cultu）。只有当修道制度将僧袍转化为一种“习性”（habitus）并令它无法识别于某种生活方式，教会才启动明确区分教士服装与世俗服装的进程（始自公元581年的马孔宗教会议[4]）。

---

1 相当于中国俗语的“人不可貌相”。

2 相当于中国俗语的“佛要金装人靠衣装”。

3 策肋定一世（Celestine I，约376—432）：也译作雷定一世、塞莱斯廷一世、切莱斯廷一世，罗马人，天主教第43任教皇，在位时间422年—432年。最早可以考证的资料显示他曾经担任祭司。

4 马孔宗教会议（concilio di Macon）：581年在法国马孔举办的宗教会议。该宗教会议制定了19条教规，包括对基督教徒与犹太教徒的区别管理，比如规定在一些特殊的日子对犹太人实行宵禁。

扫描全能王 创建

当然，衣服在每个时代都有过某种道德意义，比如在基督教范畴，《创世记》的故事就把衣服的起源与亚当和夏娃的堕落联系在一起，当亚当和夏娃被逐出伊甸园，上帝让他们用象征罪孽的“兽皮”（tunicae pelliciae）遮体。但是，人们只有从修道制度开始才见识了某种深入到每一个元素的完整的服装道德化。至于能够媲美卡西亚诺的《修道制度》中《论修道服饰》的其他文字，人们需要等待阿马拉里奥[1]、英诺森三世[2]和门德的纪尧姆[3]写下论述礼仪的巨著，出自世俗的作品则有君士坦丁七世[4]的《仪式之书》。的确，如果打开纪尧姆的《圣礼原理论》（*Rationale divinorum officiorum*），我们可以看到，在谈论了教会及神职事工之后，著作的第三部分是关于“教士的服装与饰物”，它和卡西亚诺的《修道制度》一样也罗列了司祭服装中各种元素的象征意义，这些元素往往可以在修道士的服装中找到对应物。纪尧姆在详细描述教士的每一种衣饰之前，先做了如下概括：

> 当主教即将进入庆典，他会脱下日常的衣物，换上干净神圣的服装。首先，穿上凉鞋，让人想起主的道成肉身。第二，披上方领巾，助他控制情绪、思想与口舌，让心纯净直到体内感受到焕然一新的正气。第三，穿上长白袍，象征纯洁和

1 阿马拉里奥（Amalario，775—850）：法兰克教长和朝臣，礼仪学家，查理曼大帝于811年任命他为特里尔（Trier）第三大主教。

2 英诺森三世（Innocenzo III，1161—1216）：罗马天主教第176任教皇，在位期间中世纪的教皇权威及影响登峰造极。葬于意大利佩鲁贾圣洛伦佐大教堂。

3 门德的纪尧姆（Guglielmo di Mende，1230—1296）：也称“纪尧姆·杜兰德”或“威廉·杜兰德”，门德主教，法国教规学家和礼仪作家。

4 君士坦丁七世（Constantine VII Porphyrogenitus，905—959）：东罗马皇帝，拜占庭帝国马其顿王朝的第四位皇帝，因博学多闻又著作丰富，被誉为“哲学家君王”。

扫描全能王 创建

毅力。第四，腰带，抑制色欲的冲动。第五，圣带[1]，服从的标志。第六，紫水晶色的束腰外衣，代表天国的生活。第七，达尔马提亚锦袍罩在最上面，是神圣宗教与肉体克制的象征。第八，用手套（cirothecae）遮住双手，驱散虚荣。第九，佩戴戒指，爱护配偶[2]如同爱护自己。第十，圣衣[3]，慈爱的象征。第十一，汗巾，隐喻用忏悔洗去一切软弱和无知的罪恶。第十二，披上连帽斗篷，成为基督的效法者，为我们担当痛苦。第十三，主教尖顶帽，帮助他总是以配得上永恒荣耀之冠的方式去行动。第十四，牧杖（baculus），权威和教义的象征。（Guglielmo，第178页）

再来看一处，按照僧侣喜爱的军事隐喻，司铎的服装被罗列为与精神邪恶作斗争的全套武器：

首先，司铎把凉鞋穿成了护胫，免去双腿沾染任何俗世污点的可能。第二，方领巾（amictus）是他坚实的头盔。第三，雪白的光明袍（alba）如同铠甲覆盖他全身。第四，腰带（cingulum）是他的弓，把圣带与腰带连接起来的绳索（subcingulum）就成了他的箭袋。第五，围绕颈项的圣带，是投向敌人的长矛。第六，礼仪手巾成了痛击敌人的狼牙棒。第七，法衣罩袍好像盾牌掩护他，手执福音书就是举起了战

1 圣带（Stola）：执事、司铎和主教在礼仪活动期间穿的法衣，基督教的显著标志，由装饰布条构成，司铎与主教佩戴时绕在脖子上并落在胸前，执事佩戴时从左肩斜挂落在右体侧。

2 配偶：指基督教会。

3 圣衣（Casula）：也即chasuble，为两侧敞开的主教法衣，也是罩在最外面的主要和最显眼的弥撒圣衣，盖住下面的其他衣饰。

扫描全能王 创建

斗的刀剑。（出处同上，第 179 页）

修道士的服装规则，以其朴素和节制的标准，成为宣告教士祭礼法衣荣耀登场的信使。修道士的服装和教士的祭礼服装作为同一个宗教事实的标志和誓词而共通："教士必须注意永不佩戴任何一样没有寓意的标志，也永不穿着任何缺乏美德的衣物，免得沦为一座外壳鲜亮内里污秽的坟墓。"（出处同上）

1.8　关于人类对时间的细分管理，我们会习惯性地联想现代社会工矿企业中的生产分工。福柯说过，早在 17 世纪末，当工业革命临近，一些规训机构（学校、军营、寄宿学校、第一批真正的工厂）已经开始把时间段划分为连续或平行的份额，便于通过不同时间序列的组合获得更为有效的整体结果。尽管福柯提到修道院的先例，但是很少有人注意到，大约十五个世纪以前，完全出于道德和宗教的目的，修道制度已经在它的寺院里对修道士的生存实现了计时管理，其严谨性不仅在古典世界史无前例，其毫无妥协可言的绝对性，恐怕更是任何现代机制都无法匹敌的，哪怕是泰勒制[1]管理体系的工厂也望尘莫及。

在东方教会的传统中，有一本《小时之书》（*Horologium*），顾名思义，它是按照昼夜的不同时辰制定了符合教规的祈祷顺序的书籍。它的原始形式可以追溯到七、八世纪之间巴勒斯坦和叙利亚修道院的禁欲苦修。祈祷和圣诗的礼仪"时钟"般排列在那里，敲击着晨祷

1　泰勒制：弗雷德里克·泰勒创造的一套测定时间和研究动作的工作方法。弗雷德里克·温斯洛·泰勒（Federick W. Taylor，1856—1915），美国工程师，从影响流水线生产方式到影响人类工业化进程，被尊为"科学管理之父"，也是管理思想发展史上最富争议的人。"泰勒制"是西方管理学理论的开端。

扫描全能王 创建

（orthros）、日祷（第一时辰、第三时辰、第六时辰和第九时辰）、晚祷（lychnikon）、夜祷（有时候为 pannychis，即彻夜祷）的节奏。考虑到能够拥有和采用的工具的原始性，加上时间分割方法本身的弹性和可变性，用这样的小时来标记生活从而将修士的存在构建为一座“生命之钟”（horologium vitae），实在是一种令人吃惊的思路。以日落、黎明为界，白天和黑夜的时间被各自分为十二份即十二小时（horae）。这种小时并不像我们今天拥有的固定 60 分钟时长，除了春分秋分昼夜平分，小时的时长随季节变化，白天的小时夏长冬短（夏至可长达 80 分钟每小时）。所以，夏季一日的祈祷和劳作时长是冬天的两倍。另外，那还是日晷测时的时代，日晷只能在白昼晴朗的天空下工作，其他情形下就怪不得它钟面“盲盘”。于是，修士更得坚守日课的职责：“阴天的时候”，我们在《大师规则》中读到，“当太阳向世界隐藏它的光芒，无论在修道院还是在旅途中或在野地里，兄弟们会心算（perpensatione horarum）流逝的小时并估计几点了，他们会完成日常的时辰祈祷，由于太阳的缺席，日晷不能发挥作用，他们的日课也许会提前或推迟一小时，但绝不会忽略上帝的工作[1]”（Vogüé 2，2，第 266 页）。6 世纪的卡西奥多罗[2]告诉他的修士们，他在修道院安装了一座水钟，以便夜间也能计时：“我们没有容忍过你们对时间计量（horarum modulos）的一无所知，它对人类是如此重要。为此，除了依靠阳光工作的时钟，我们又有了一台液压钟（aquatile），它可以日以继夜地计量小时数。”（《论神圣文学的基本原则》［*De institutione divinarum litterarum*］，

1　opus Dei，也译作主业。

2　卡西奥多罗（Cassiodoro，约 485 或 490—585）：中世纪初期罗马城的政治家与作家。出身贵族家庭，早年即博学多才，后参加政务。不久转攻基督教事务，曾因为被东罗马帝国的军队俘获而在君士坦丁堡滞留，获赦后重返基督教事务，著述甚丰，影响了中世纪初期的基督教发展。

扫描全能王 创建

《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 70 卷第 1146 页 a–b 节）四个世纪以后，皮埃尔·达米阿尼邀请修士们化身为活时钟，用他们诵念赞美诗篇的长度来计时："修士，如果想知道每天的时间，请习惯用您的歌声来测量，当乌云笼罩天空的时候，依靠圣歌有规律的时长，请您成为一种时钟（quoddam horologium）。"（《论修士之完美》[*De perfectione monachorum*]，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 145 卷第 315 页 c–d 节）

无论如何，在修道院院长的监督指导下，一些修士会被任命为专门负责计时提示的人。皮埃尔·达米阿尼把这些人称作"小时通报员"，卡西亚诺和《大师规则》简称他们为"敲钟人"。他们的重要性不言而喻："报时员必须明白，在修道院里，没有谁的健忘能够比他的更要命。如果他提前或延误了一次集会的时间，后面所有的时间秩序就都打乱了。"（出处同上）

《大师规则》中有两位负责唤大家起床的修士，首先轻轻拉脚唤醒修道院院长（mox pulsantes pedes）（Vogüé 2，2，第 172 页），他们执行的任务如此重要，为了表示尊重，《大师规则》称他们为"警惕的公鸡"，即永远醒着的公鸡："在主那里，为圣礼唤醒修士的人将获得如此巨大的奖赏，以至于修道规则光荣地称他们为警惕的公鸡。"（出处同上，第 170 页）他们必须备好时钟，以便在没有太阳的情况下也能播报时间，因为规则告诉大家，他们的任务是看钟（horolegium，根据中世纪词源即 quod ibi horas legamus，"我们在那里看时间"），不分昼夜（in nocte et in die）（出处同上）。

1.9　不管用什么工具来计量时间，可以肯定的是，修道士的整个

扫描全能王 创建

生活模式是通过一连串严格而无休止的时间表述来塑造的。在负责管理君士坦丁堡斯图狄乌斯隐修院的时候，圣狄奥多尔用这些话描述了修道院每天生活的开始：

> 过了子夜的第二更之后，或者说是水钟在第六个小时发出信号、第七个小时即将开始的那一刻，唤醒者（afypnistes）应声起身，他提着一盏油灯笼巡走在一间间修士的寝室前，召唤他们举起清晨的赞美诗。顿时，木头门闩的咒语在修院上下响起，修士兄弟们在信号声中聚集到主教堂的前厅，默默祈祷，而神父手提香炉让圣坛弥漫着芬芳……（《斯图狄乌斯隐修院规章描述》[*Descriptio constitutionis monasterii Studi*]，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第99卷第1703页）

从这个意义上说，修道院首先是对存在的整体的时辰划分，其中的每一刻都有对应的礼拜，或祈祷，或阅读，或体力劳动。当然，早期的教会已经制定过一种时辰礼仪，如《十二宗徒训诲录》（*Didachè*）就要求信徒每天聚集祈祷三次，这是继续了犹太教的传统。据说是伊波利托[1]在公元3世纪撰写了《使徒传统》[2]，这部作品通过把祈祷时间与基督的生活片段关联起来的方式展开并阐述了时辰礼仪的习俗。除了第三时辰（“这时，人们看到基督被钉在了十字架上”[Ippolito，第90页]）、第六和第九时辰祈祷（“这时，基督胸前的伤口流出了水和血”），伊

1 伊波利托（Ippolito，约170—235）：也称“罗马的希波吕托斯”，或译作希坡律图、依玻里多，罗马神学家和作家，是教会历史上第一位对立教皇，去世前与合法教皇和解，并与他一起殉难；被天主教和东正教教会尊为圣人。

2 也译作《护教传统》。

扫描全能王 创建

波利托增加了子夜祈祷并在文中特别指出："如果你的妻子和你在一起，但她不是信徒，请你退到另一个房间去祈祷吧。"（出处同上，第 90 页）他还增加了鸡鸣祈祷："雄鸡司晨时，起身并祈祷，因为那时候，在公鸡的叫声中，以色列的子孙背叛了基督。"（出处同上，第 96 页）

从圣保罗标准的"不断祈祷"（adialeiptōs proseuchesthe）（《帖撒罗尼迦前书》5：17）的字面意思看，修道院通过时辰划分的操作让整个生活变成了日课礼仪，这就是修道院的新鲜之处。而教父传统从这条使徒的戒律中得出了一个结论，也就是俄利根[1]在《论祷告》（*De oratione*）中总结的理解这条戒律的唯一方式："如果说圣人的生命整体是一次伟大而不间断的祈祷，那么其中的一部分，即普通意义上的祈祷，每天不能少于三次。"（《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 2 卷第 452 页）修道院的诠释完全不同。卡西亚诺介绍了埃及教父的规章制度，在他看来它们代表了修道院的完美范式，他写道：

> 我们必须按照召集者发出的信号，在不同的时辰和时间间隔（per distinctiones horarum et temporis intervalla）完成对天主的礼赞，而在他们那儿，这些都是在一整天里一边劳动一边自发地、不间断地（iugiter）进行的。他们分开在各自的宿舍，不停地忙碌手工活（operatio manuum），但不会因此而忘记背诵赞美诗或《圣经》的其他段落。他们每时每刻不是在祈祷就是在吟诵，一整天都在日课中度过，而我们

1　俄利根（Origene，185—254）：也译作奥利金，基督教希腊教父的代表人物之一，亚历山大学派的重要代表人物之一，神学家和哲学家。他采用希腊哲学的概念，提出"永恒受生"的概念来解说圣父与圣子的关系，对基督教影响至今。被第二次君士坦丁堡公会定为异端，天主教会与东正教教会都没有把他列为圣人。

扫描全能王 创建

> 却只有在约定的时间做礼拜（statuto tempore celebramus）。（Cassiano 1，第 92 页）

更为清晰的是他在《教父生活言行录》中关于祈祷的记录，其中连续祈祷所定义的正是修道院的要求，“修士的全部目标和完美内心在于他坚持祈祷永不停顿的毅力”（iugem atque indisruptam orationis perseverantia）（Cassiano 2，第 40 页），而修道院的“崇高纪律”是“教导我们坚持不懈地与上帝在一起”（Deo iugiter inhaerere）（出处同上，第 83 页）。《大师规则》言，修士学习的“神圣技艺”必须“日以继夜不间断”地操练（die noctuque incessanter adinpleta）（Vogüé 2，1，第 372 页）。

已经非常清楚了，修道院的理想是通过时间对存在发起一次全面的总动员。当教会礼仪把祈祷与劳动、休息分隔开来，如同前面引用的卡西亚诺《修道制度》片段所显示的，修道院规则却把体力劳动视为“上帝的工作”所不可分割的一部分。至于使徒的话“饮水也好，吃饭也好，不管做什么，都要为荣耀天主而行动”（《哥林多前书》10：31），巴西利奥的理解是它暗示修士的一切活动须要精神化。不仅如此，整个修道院的全部生活都在这一模式下表现为一项“神圣工作”的执行，而巴西利奥有心在体力劳动中获得更多的例子：比如，铁匠在打铁的时候想的是客户的要求，而一名修士，当他时刻意识到自己在执行的是上帝的旨意，那么对于“他的每一个动作，无论大小”（pasan energeian kai mikran kai meizona），都会更加细致谨慎（《规则详论》［*Regulae fusius tractatae*］，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 31 卷第 921—923 页）。在《大师规则》中，祷告礼被明确区别于体力劳动（opera corporalis）（Vogüé 2，2，第 224 页），但在执行中，规则

扫描全能王 创建

要求后者必须得到与前者一样专注的对待："当修士从事体力劳动，必须把注意力放在劳动上并且专心致志。"（dum oculis in laboris opere figit，inde sensum occupat）（出处同上，第 222 页）所以，与神圣祈祷交替进行的"实践行为"（exercitia actuum）被定义为略次于祈祷礼的"精神工作"（spiritale opus）（出处同上，第 224 页），就不足为奇了。通过这种方式实现的体力劳动的精神化，堪称新教劳动修道主义的重要先驱，而按照马克斯·韦伯的观点，资本主义正是代表了新教劳动修道主义的世俗化。创建礼仪年[1]和时辰礼仪是基督教礼仪发展的巅峰，如果说基督教礼仪的有效定义是"赋予时间以神圣性"，即把每一天、每一个小时都构成为"纪念上帝的工作和纪念基督的奥秘"（Righetti，第 1 页），那么修道院的事业，就可以被更准确地定义为"通过时间赋予生命以神圣性"。

持续不断地划分时间，它以"掂量钟点"（perpensatio horarum）的形式，在一种时间流逝的心理表达形式中进入内在世界，成为一种能够对个人和团体生活发挥作用的元素，相比斯多葛派和伊壁鸠鲁派所能达到的自我修养，它有着无可比拟的更高效率。即使今天的我们已经完全习惯根据时间和钟点来阐述我们的存在，甚至将我们的内心生活也视为同质和线性的时间过程而不是有待伦理或礼仪衡量的离散与异质单元的交替，我们也绝不能忘记，正是在修道院的"生命之钟"里，时间和生命第一次亲密地叠加在一起直到几乎重合。

1　礼仪年：教会年历，或称基督教年历，是基督教的礼仪节期循环，信徒按节期在适当时候奉行相关的礼拜仪式和阅读经文。由于传承的地区性差异，有些节期在东、西方教会稍有不同，但顺序和逻辑基本一致。例如：庆祝耶稣降生是基督教礼仪年（历）中的重要节日，西方教会称"圣诞节"，节日定在 12 月 25 日，东正教教会则称"主显节"，节日定在 1 月 7 日。

扫描全能王 创建

1.10 在修道院文献中，关于这种劳动与祈祷、生活与时间的混合或几乎杂交，有一个技术词语叫“冥想”（meditatio），巴赫特[1]说明过，这个术语并不是现代意义中的冥想，它原本指单人或众人的《圣经》背诵，不同于阅读（lectio）。后来成为团体修道生活创始人的帕科缪，早年追随长老帕拉蒙（Palamon）开始了解修道主义，帕拉蒙说过，坚持不断冥想是斋戒之外的一项基本义务：“我用半个夜晚的时间祈祷和冥想上帝的话。”（Bacht，第 250 页）在帕科缪的继任者赫希俄修斯（Horsiesius）的规则中，冥想的定义是“一个储备丰富的文本记忆”（出处同上，第 249 页），如果夜间没有充分地冥想，就规定自己“冥想”至少十首诗篇（出处同上）。

默读如何从 4 世纪开始传播是众人皆知的。奥古斯丁曾在他的老师圣安博[2]身上惊奇地观察到这一点。“当他阅读的时候，”奥古斯丁写道，“他的眼睛在书页上移动，心在探索其中的意义，声音和舌头是沉默与静止。”（《忏悔录》，第 6 章第 31 节）冥想是这种练习的延续，阅读不再必要，因为文本已经保存在记忆中，可以得到不断的和通常单独的背诵，就这样，它可以在修士的内心成为一整天的时间的陪伴与测量，变得无法分离于他的一举一动。“当他们工作（operantes）时，”帕科缪的规则写道，“愿他们不说任何亵渎的话，而是默想圣言或保持沉默。”（Bacht，第 98 页）“集合的号声一响，立刻走出自己的修室，默想《圣

1 巴赫特（Heinrich Bacht，1910—1986）：德国天主教神学家，美因河畔法兰克福哲学神学大学基础神学教授。他的人文著作包括早期教会历史、早期修道院领域的出版物以及文化冲突中的改革问题（例如旧天主教的改革）。

2 圣安博（Sant'Ambrogio，约 340—397）：也译“安博罗削”“盎博罗削”，4 世纪基督教著名的拉丁教父之一，天主教教会公认的四大教会圣师之一，米兰总主教。

扫描全能王 创建

经》的某些段落（de scripturis aliquid meditans），直到来到集会厅门口。”（出处同上，第 82 页）我们前面引用的卡西亚诺的规则，从来不把体力劳动与“冥想诗篇或冥想其他经文”分离开来。同样，赫希俄修斯的规则也强调：“当修士离开集会，即使正在做着与修道院有关的事情，他也必须在步行到住处的一路上进行冥想。”赫希俄修斯的规则还补充道，只有这样，“重要的戒律”才将得到遵守（出处同上，第 249 页）。

早在康德的发现之前，时间就在事实上通过“掂量钟点”和“冥想”两种机制成为内感官的形式：每一个外在行为的细致的时间顺序调整，对应的一定是内心话语中同样严苛的时间划分。

1.11　“重要的戒律”的表述方式首次出现在帕科缪规则的哲罗姆译本中，“这些是长老们传授给我们的重要的戒律”（haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradita）（出处同上，第 83 页），它指的并不是遵守个别条例，而是通过冥想、时间划分和不断祈祷，可以拥抱修士全部生活的规范，只有当我们明白这一点，“重要的戒律”的表述才能获得它最充分的意义（但从这个角度看，它显然对立于犹太教的“律法的诫命”［praecepta legalia］）。冥想，可以伴随任何活动，在这个意义上，它也许是允许实现修道院机构所奢望的极权要求的工具。

然而，决定性的是，规则通过这种方式进入了一个关于生命的不可确定的领域。一种规范，它不涉及个别行为或事件，但涉及一个人的整体存在，涉及他的“生活的方式”（forma vivendi），这样的规范变得难以被认同为法律，恰如完全按照某种规则的形式构建起来的生活不再

扫描全能王 创建

是真正的生活一样。于是，大约八个世纪以后，图尔奈的斯蒂芬[1]可以在某种意义上接着用自己的方法进一步解释帕科缪的“重要的戒律”[2]（praecepta vitalia）。斯蒂芬写道，因为那个记录格拉蒙特派[3]修士宪章的“小册子”（libellus）“并没有被他们命名为规则，而是生活”（non regula appellatur ab eis，sed vita），那么，为了与那些因为遵守规则而自称为“有规律的”人相区别，他们应该被称为“有生命的”（vitales）人才对（《书信》71，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第211卷第368页）。而作为戒律，因为再也不能剥离于修士的生命，即不再“合法”，那么修士本身将不再是“常规的”人，而是“至关重要的”人。

ℵ　圣伯纳德[4]在《幽禁的阶梯》（*Scala claustralis*）里说，把“修士们从人间托入天国”的阶梯由四个台阶构成：阅读（lectio），如同“为口腹准备好的固体食物”；冥想，是“咀嚼和碾碎它”（masticat et frangit）；祈祷（oratio），是“感觉味道”；沉思，“是令人愉快和振奋的回味”（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第184卷第475页）。

1　图尔奈的斯蒂芬（Stefano di Tournay，1128—1203）：法国神学家和罗马天主教教规主义者，1192年成为图尔奈主教。

2　重要的戒律（praecepta vitalia）：词组的构成部分“重要的”，无论是此处的vitalia还是段落中出现的vitales，都源于拉丁语词根vita-所包含的“生命”或“维持生命所必需”的意义，因其“致命性”，在西方各国语言中，常见这一词根辅以适当的尾缀成词，引申为“必不可少的”“至关重要的”的意思，而本文中出现的“重要的戒律”的表达方式，其双关性更是离不开“生命的戒律”的根本含义。

3　格拉蒙特派（Grandmont）：源自法国利穆赞的天主教修道会，约1076年成立，1772年解散，在英格兰和西班牙都有传播。该教派源于隐士主义，同时混合了修道院团修的特征，其修道规则和建筑样式也有着自身特色。

4　圣伯纳德（St. Bernard de Clairvaux，1090—1153）：也称格莱福的伯纳德，天主教熙笃会隐修士，法国格莱福隐修院创院院长，修道改革运动的杰出领袖，被尊为中世纪神秘主义之父，出色的灵修文学作家。

扫描全能王 创建

君特·巴德[1]曾经介绍，在修道主义的初期，面对邪恶惰性对僧侣和隐士的折磨，阅读成为一种卓越的解救办法。然而，在一种奇怪的循环中，这种随时威胁宗教人士的人性灾难同样可以成为无法阅读的原因。"如果那是个懒惰的修士，" 圣尼洛[2]的《论精神八恶》（第 14 章）（*De octo spiritibus malitiae*，cap. XIV）说，"他读书，他会不安地停下来，一分钟后，困意袭来；他用手搓脸，伸直手指，把视线从书上移开，又往下看了几行，每个单词的结尾都被重复地嘟哝。这时，他的脑子里满是毫无意义的数字，他数着书和笔记本的每一页；眼前的字母和美丽的细密画令人厌倦地扑面而来，直到最后，他合上书本，塞到脑瓜下面当枕头，落入了短暂却深沉的梦乡……"

在埃瓦格里奥[3]讲述安东尼奥的逸事中，克服怠惰呈现为一种境界，在这里，自然本身呈现为一本书，而修道士的生活呈现为一种绝对的以及不间断的可读性条件："一位智者前去拜访安东尼奥并对他说：'教父，没有书本的慰藉怎么办？''我的书，'安东尼奥回答道，'是生成的事物的本质，但凡我想阅读上帝的话语，我的书就在那儿。'"（Bader，第 14—15 页）完美的生活每每契合于清晰易懂的世界，而与罪恶相亲吻的不是不可理喻就是正在变得不可理喻的世界。

1　君特·巴德（Günter Bader）：生于 1943 年，德国新教神学家、系统神学家、大学教授。

2　圣尼洛（S. Nilo，910—1005）：也称"罗萨诺的尼洛斯"或"小尼尔斯"，意大利南部伊达洛-拜占庭修道院的僧侣、住持和创始人，东正教和罗马天主教圣人。

3　埃瓦格里奥（Evagrio Pontico，345—399）：也称"孤独者埃瓦格里乌斯"，小亚细亚沿岸城市赫拉克利亚（Heraclea）的苦行僧，基督徒修士，4 世纪后期教会中最有影响力的神学家之一，思想家，杰出的演讲家和才华出众的作家。

扫描全能王 创建

§ 2. 规则与法律

2.1 于是，修道院规则是否具有法律性质成了亟待厘清的问题。尽管法学家和教会法专家似乎都有意将修道院的生活戒律收入法规文集，但在某些场合，他们自己也在追问，法律是否适用于这种极为特殊的现象。于是，关于方济会，巴托洛[1]在他的《小兄弟会之书》（*Liber minoriticarum*）中一边承认神圣的教会法已经为他们做出了考虑（“感觉他们的情况比较复杂”，但1575年的威尼斯版教会法已经批准他们的合法性），一边又明确道：“他们的生活如此新式（cuius vitae tanta est novitas），民法体系（corpus iuris civilis）好像都无法适用于它（quod de ea in corpore iuris civilis non reperitur authoritas）。”（Bartolo，第190页v）同样，霍史汀西斯[2]在《神学大全》注释中也流露了将修道士的生活状态纳入法律范畴的难度（non posset de facili status vitae ipsorum a iure comprehendi［法律很难理解他们的生活状态］）。虽

1 巴托洛（Bartolo da Sassoferrato，1313—1357）：法学教授，方济会成员，中世纪罗马法著名法学家之一，后注释法学派，运用经院哲学的演绎法促进了法学的体系化。师从齐诺·达·皮斯托亚，任教于博洛尼亚大学、比萨大学和佩鲁贾大学。

2 霍史汀西斯（Hostiensis，约1200—1271）：本名Enrico da Susa或Henry of Segusio，通常称为Hostiensis，教会法学家，典籍专家。《教会法》的杰出注释者，这部注释即《霍史汀西斯的神学大全》（*Aurea Summa Hostiensis*），其影响力一直持续到16世纪及以后。

扫描全能王 创建

说这是两种不同的不适，巴托洛的不适在于方济会拒绝一切财产，霍史汀西斯则困惑于修道院规则的多样性和多变性（diversas habent istitutiones），但法学家的尴尬暴露了一个难题，它与修道院生活的特殊性相关，即把修道院生活的使命与规则相混淆。

扬·托马斯[1]阐述过，在罗马法的传统中，法律规范从不直接指向记载全部现实的生命，法律规范始终以法律人格为个体行为或事件的抽象的归责中心。“这（法律人格）有助于将具体个性隐藏到抽象身份的背后，而主体的两种形态不可混淆，前者是传记的，后者是法定的。”（Thomas，第136页）5世纪起，各种修道院规则蓬勃发展，它们对修道士生存的全部细节一丝不苟地做了规定，造成了一种“规则”和“生活”的不确定性，按照托马斯的观点，这在实质上构成了一种与罗马司法传统和法庭法律完全不同的东西。“‘Vita vel regula’，生活即规则，也就是生活作为规则。这就是规则，当然它不是法律的规则，否则你可以认为，生命的适法性是一条已经合并在内的法律。”（出处同上）如果反向地看待托马斯的直觉，有些人则认为在修道院的规则中看到了一种法规技巧的运作，它使生命得以变成立法的对象（Coccia，第110页）。

2.2　我们研读这类规则文本，可以发现它们在法律层面同样表现出矛盾的心态。一方面，它们不光坚决地宣讲行为戒律本身，而且还会罗列修士违纪时必须面对的惩罚办法；另一方面，他们又以同样的执着敦促修士们不要把规则视同法律工具。“愿主保佑，”奥古斯丁的准则这样作结论道，“你们会喜悦地遵守这一切……不是作为法律

1　扬·托马斯（Yan Thomas，1943—2008）：法国法学家，罗马社会、法律制度以及法律人类学专家，曾就职于巴黎高等研究学院。

扫描全能王 创建

的奴仆，而是恩典创造的自由之子。”（ut observetis haec omnia cum dilectione... non sicut servi sub lege，sed sicut liberi sub gratia costituti）（《侍奉上帝者的规则》［*Regula ad servos Dei*］，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 32 卷第 1377 页）帕拉蒙，帕科缪传说中的老师，他曾经这样回答一位询问应该如何对待弟子的修士：“做他们的榜样（typos），不做他们的立法者（nomothetēs）。”（《沙漠教父言行录》［*Apophtegmata partum*］，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 65 卷第 563 页）同样，马尔·亚伯拉罕[1]在阐述他的修道院规则时也提醒说，不能把自己视为“立法者，既不是自己的也不是他人的”（non enim legislatores sumus，neque nobis neque aliis）（Mazon，第 174 页）。

帕科缪的《诫命与审判》（*Praecepta atque iudicia*）明显模棱两可，首先是坚决反对法律的开场——“慈爱完结律法”（plenitudo legis caritas），之后立即公布了一系列完全惩罚性的条例。这种案例在规则中处处可见，要么在戒律本身的上下文中，要么收集在规则手册的某些部分（例如《大师规则》第 13 和 14 章、圣本笃规则的第 23 至 30 章）；也有单独成册的，比如前面提到的《诫命与审判》，又如斯图狄乌斯隐修院圣狄奥多尔的《修道院惩罚条例》（*Poenae monasteriales*）。

我们可以从《规则的统一》（*Concordia regularum*）的第 30 至 37 章中推导出修道院惩罚体系的概况，阿尼安的本笃在这里按类别对古代规则进行了整理。最出色的惩罚手段是绝罚[2]，即根据过失的严重程度在长短不一的时间内把过失者完全或部分地排除在共同生活之外。本

---

1 马尔·亚伯拉罕（Mar Abraham，？—1597）：也称 Abraham of Angamaly，印度马拉巴尔安加马里教区的最后一位东叙利亚主教，于 1556 年从景教主教区首次赴印度。

2 绝罚（Excommunicatio）：俗称开除教籍、驱逐出教、逐出教会等。

扫描全能王 创建

笃会的守则规定："一名修道士如果犯下轻微过错，须被禁止参加集体用餐（a mensae participatione privetur）……在礼拜堂他既不能合唱赞美诗也不能参加对经，赎罪完毕之前不得背诵课文。只能在兄弟修士们用膳完毕后单独进食……直到经过足够的忏悔获得宽恕为止。"（Pricoco，第188页）对于更严重的过失，相应的惩罚是禁止与其他修士的任何接触，大家都忽略他的存在："没有人祝福他，连分给他的食物也是未经过祈福的……如果有修士胆敢在未经修道院院长同意的情况下与遭禁的兄弟接触、交谈或向他发送信息，此人将得到同样的绝罚处置。"（出处同上，第191页）如是屡犯，则受体罚，极端情况下还会被开除出修道院："被判处绝罚的修士如果表现傲慢或因自尊不顺从修道院院长，第三天的正九点他将被监禁并鞭笞至流血，只要院长认为合适，他可以被驱逐出修道院。"（Vogüé 2，2，第47页）某些修道院甚至辟有专门的监禁室，用于隔离严重的过失者，比如弗鲁托索[1]的规则中提到猥亵儿童或青少年的人，"他被铁链约束并且被判处六个月的监禁"（carcerali sex mensibus angustia maceretur）（OHM，第149页）。

然而，刑罚不仅不能充分证明戒律的法律性质，在一个刑罚的本质等于折磨人的时代，规则本身似乎在说明，对修士的惩罚具有本质上的道德和修正意义，堪比医生开出的治疗方案。为此，圣本笃规则在确立绝罚的惩罚方式时特别强调，修道院院长必须特别关心被绝罚的兄弟：

1 弗鲁托索（Fruttuoso di Braga，595—665）：也称"布拉加的弗鲁托索"，西班牙杜米奥（Dumio）主教、葡萄牙布拉加主教；修道院创始人，其修道院以规则严格闻名。

扫描全能王 创建

> 请修道院院长无微不至地照顾有罪的兄弟，因为需要医生的不是健康的人而是病患者。所以，一定要像博学的医生那样千方百计为他送去疗伤的药膏，要为他派去年长睿智的修士，他们会不露声色地安慰彷徨的兄弟，鼓励和开导他以谦卑赎罪，帮助他不被过度的悲伤压垮。（Pricoco，第193页）

这个治愈的隐喻可以在巴西利奥关于服从义务的规定中找到相匹配的文字，它们并非通过法律体系的视角，而是从更为中性的某种“术业”（ars）或技术规范的角度出发。“对那些有机会从事技能劳动的人，”我们在巴西利奥规则关于“权威和服从”主题的第41章中读到，“不应该由他自己选择想学的东西，应该让他学习其他人判断最适合他的东西；一个否定自身并剥夺了所有自我意志的修士，不做自己想做的，但做被教导去做的事……一个在团体的同意下练习某项技艺的人不得半途而废，因为那是有意无视当下的功课、反复无常与软弱的表现；即使不练习，也不能是他的抉择，而是接受长老们的决定，此所谓在任何事情上都遵守服从的义务。”（《规则详论》，《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第31卷1022列）

在巴西利奥规则中主要为修士的体力劳动打的比方，在《大师规则》中变成了定义全部修道生活和纪律的隐喻，它令人惊讶地被构想成为一种“神圣技艺”的学习和操练。在罗列了修道院院长必须传授的所有精神戒律后，该规则得出结论：“这就是我们必须在精神工具的帮助下从事的神圣行业。”（ecce haec est ars sancta，quam ferramentis debemus spiritalibus operari）（Vogüé 2，1，第372页）规则的全部术语都体现在技术性的记录中，不禁让人想起古典时期末和中世纪学校、作坊的常用词库。修道院被定义为“神圣技艺的工场”（officina divinae

扫描全能王 创建

artis）：“修道院是一间工坊，在那里，心灵的工具安置在身体的隐修回廊里，用来完成神圣技艺的作品。”（出处同上，第 380 页）修道院院长是这门技艺的“专家”，其“事工不为自己而是为了主”（出处同上，第 362 页）。而大师（magister），即在规则文本中说话的那个人，是这个“行业”的导师。显然，修士必须遵守的戒律，与其说是一种法律机制，不如说是一部行业规范。

ℵ “术业”的范式对修士的思考模式产生了不可忽视的影响，这种影响不仅反映在规则的构思中，比如它与行业规范的类似，也表现在如何构想他们的活动本身。卡西亚诺在《教父生活言行录》中将皈依修道生活比作一种术业学习，他对那些想要拥抱这种生活的人写道，“任何一个希望在特定行业获得专业技能的人”，“如果对他想了解的学科做不到专心致志地学习，又不遵守业内大师制定的戒律和规章，那么，想与那些他拒绝效仿的认真而勤奋的人相提并论，必然是徒劳”（Cassiano 2，第 12 页）。

我们在其他地方已经说明过，无论是与美术作品中的静态艺术（artes in effectu）相比较，还是与诸如舞蹈、戏剧等具有自我意向的动态艺术（artes actuosae）相比较，为了确定礼仪行为的章程，与艺术模式的类比在神学中有过非常重要的作用。

从这个意义上说，修道院可能是第一个不仅把塑造和规范生活的苦行技巧当作艺术，也是把生活本身当作一种艺术来呈现的地方。但是，我们不能把这种类比理解为存在的审美化，我们需要顺着米歇尔·福柯在他最后的著作中似乎想到的意义去理解：那是与永无止境的实践相关联的生命本身的定义。

2.3　隐修戒律及其违规行为的特殊性在抄本《梵蒂冈希腊 2091》（*Vaticanus Graecus 2091*）记载的帕科缪生平逸事中有突出体现。让人

扫描全能王 创建

们关注这段文字的沃居艾将其追溯到帕科缪传记的最早版本，它是东方隐修院起源的明证。逸事说，在一场争执中，有个修士打了一位兄弟，后者以牙还牙。帕科缪把这两名修士召集到修道院全体成员的面前，在审问并得到他们的供词后，赶走了先出手的那个，对另一个判了绝罚一周。“当第一个兄弟被带出修道院时，”逸事说，“诺西泰（Gnositheo），一位八十岁的可敬老人，人如其名，他懂得上帝的意思，他走上前来向兄弟们喊道：‘我也是罪人，我跟他一起走吧。如果有谁没有罪过，尽管留在这儿。’兄弟们一致跟着老人说：‘我们也是罪人，我们跟他走吧。’看到他们出去，有福的帕科缪跑到他们跟前，扑倒在地上，脸埋在土里，泥土捂在了头上，他请求大家原谅。”当所有的兄弟，包括那名有过错的，都回到修道院，帕科缪平静下来，他想：“如果杀人犯、奸淫者和任何有罪过的人都可以到修道院里避难并通过忏悔在这儿获得救赎，那我是谁，居然驱逐一个兄弟？”（Vogüé 3，第 93—94 页）按照《沙漠教父言行录》的记载，类似的事件不止一次地发生在埃及隐修院院长贝萨里翁[1]身上（《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第 65 卷第 141 页 b 节），而依西多禄的规则（第 15 章）更是重申，不得将违规僧侣驱逐出修道院，“因为他可以通过刻苦的忏悔得到修正，不能因为被赶出去而被恶魔吞噬”。

修道院院长的裁判过程堪比刑事程序，这种观点乍看不错，但在这里完全失去了说服力。

2.4 关于修道院规则的法律性质问题，坎迪多·马宗（Candido

1 贝萨里翁（Bessarione d'Egito，生卒不详）：也称“埃及的贝萨里翁”，埃及基督教僧侣，生活在 4—5 世纪埃及最荒凉的地方之一赛特（Scete）或尼特里亚（Nitria）。作为沙漠教父，被科普特教会、天主教教会和东正教教会尊为圣人。

扫描全能王 创建

Mazon）在他的一本专著中有过探讨。在对东方和西方的规则文本进行了广泛考证后，他的结论是，它们“不是严格意义上的真正的法律或戒律”，但也不可以被小看成“随便僧侣听从或不听从的纯粹的建议”（Mazon，第 171 页）。按照马宗的说法，这些是“极具指导性质”的规范，其目的不是“施加”义务，而是“因为修士已经皈依这种生活，所以需要向他们宣布并出示他们所做的承诺”。（出处同上）

这样的解释方案实在差强人意，它让作者在支持规则的法律本质说和纯粹建议说两大派别之间无所适从，最后把规则视为混合物即“某种建议有余但律法不足的东西”而告终。（出处同上，第 312 页）

陈述着如此不明确的观点，作者马宗只是在寻找折中的方案，为了解决一个从 12 世纪到 16 世纪分裂了经院哲学的问题，即修道院规则是否具有强制性的特征。这场旷日持久的辩论卷入了众多人物，格莱福的伯纳德、翁贝托·德·罗曼尼斯[1]、根特的亨利[2]、托马斯·阿奎纳和苏亚雷斯[3]均在其列。我们无意在这里重现历史辩论，我们只把关注放在三个时刻，在这三个时刻，问题以不同的方式显现，而我们能够找到相应的解答，它们分别聚焦了问题的某一个重要方面。

首先是罗曼尼斯对奥古斯丁规则的评论，尤其关于奥古斯丁规则序

1　翁贝托·德·罗曼尼斯（Umberto de Romanis，1200—1277）：也称“罗马人的亨伯特”，法国多明我会教友，曾在 1254 年至 1263 年间担任第五届多明我会总督。

2　根特的亨利（Enrico di Gand，1217—1293）：欧洲中世纪（尼德兰）经院派哲学家，神学家。

3　弗朗西斯科·苏亚雷斯（Francisco Suárez，1548—1617）：西班牙耶稣会神父、哲学家、神学家，萨拉曼卡学派主要人物之一，被认为是继托马斯·阿奎纳之后最为重要的经院派哲学家，对后世哲学产生重要影响。

扫描全能王 创建

言的句子“这些就是我们命令在已经建立的修道院里需要遵守的事项”（haec igitur sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti）。罗曼尼斯开门见山用传统的方式设问，“规则中包括的内容是否都是戒律”（即强制性的）（Romanis，第10页），也就是说，问题在于“规则”和“戒律”之间的关系。如果认为它们相互吻合，那么规则中的一切都是戒律，用罗曼尼斯的话，这就是把奥古斯丁句子中的指示代词“这些”理解为“规则中的一切”的那些人的观点（demonstrat omnia quae sunt in regula）。根特的亨利是这种严苛派的代表。罗曼尼斯祭出的立场是规则和戒律并不重合，或者说，是把强制性理解为对规则的总体遵守而不拘泥于具体的条例细节（observantia regulae est in praecepto, sed non singula quae continentur in regula），这就是罗曼尼斯声明的论点，即认为圣奥古斯丁的本意在于要求恪守服从、贞洁和谦卑三个基本戒律，但并未涉及修士的品行必须尽善尽美。事实上，如同在《福音书》中，我们需要能够分辨出哪些是兼具形式与意图的戒律（modum et intentionem praecepti），例如互爱的诫命；哪些是重意图而非形式的戒律，例如不偷窃；又有哪些是形式重于意图的条例。所以我们应该想到，智者如奥古斯丁，“虽然谈到了惩戒的方式，但并没有把一切都置于戒律之下的意思，因为这只会给那些为了寻求救赎而走向规则的人造成伤害”（出处同上，第13页）。在另一个文本中，罗曼尼斯将三项强制性戒律（服从、贞洁、谦卑）称为“三大实质”（tria substantialia），他用这种简化的公式将自己的观点推送给了大多数的神学家和教规主义者。在对《宗座法令集》第3卷的评注中，霍史汀西斯写道：“规则存在于戒律之中，至于何谓遵守规则，无论如何应该以符合三大实质为正解。规则包含的其他内容，我们并不认为都属于戒律，否则，四个修士里难有一个可以获得救赎。”（Mazon，第198页）

扫描全能王 创建

2.5 规则事关强制与否的问题还有另一种阐述方式，它不涉及规则和戒律之间的关系，而是着眼义务的本质，即可以是“有罪过”，但究竟属于违规导致罪恶还是导致过失，也就是说犯规越界是否可能意味着某种惩罚，而不是致命的罪孽。正是在这个语境里，引发了规则是否在技术形式上具有法律特征的问题，或者更准确地说，规则是否合法。

根特的亨利是第一个专题阐述存在纯刑法可能的人。他按教会法的标准形式设问“是否可能在不犯罪的情况下违反刑事戒律并按规定接受惩罚”（出处同上，第 247 页）。引起这一提问的案例是修道院禁止在夜间就寝祷告后说话的规则。该禁止规定可以通过两种方式拟订：一种是首先确立法律义务——“无人可在就寝祷告后说话”（nullus loquatur post Completorium），然后是刑事制裁，“如果有人在就寝祷告后说话，诵念七首忏悔诗”（si aliquis post Completorium loquatur，dicat septem Psalmos poenitentiales）；另一种是把遵守和惩罚的内容合在一起拟订，“任何人在就寝祷告后说话，诵念七首忏悔诗”（quicumque loquatur post Completorium dicet septem Psalmos poenitentiales）。在第二种情况下，同时肯定立法者的意图不是为了排除所有违法可能，而是确保违法行为不会在没有合理动机的情况下发生，只有这个时候，我们才可以谈论一种无过错的违法和之后的某种纯刑法。

值得注意的是，只有在 16 世纪开始的经院哲学中，这个当年仅仅触动了根特的亨利的问号才真正转化为关于宗教规则是否具有法律本质的问题，相关的辩论随即在以佩德罗·德·阿拉贡[1]和苏亚雷斯为代

---

1 佩德罗·德·阿拉贡（Pedro de Aragón，1545/1546—1592）：西班牙萨拉曼卡的奥古斯丁派神学家和哲学家。

扫描全能王 创建

表的两大阵营之间展开。前者认为，法律应该同时对“致罪的”（ad culpam）和“须惩的”（ad poenam）都具有约束性，所以，宗教规则不是真正的法律而是告诫或建议（proprie loquendo non sunt leges，sed potius quaedam decreta hominum prudentum，habentia vim magis consilii quam legis［严格地说，它们不是法律而是某些谨慎者的法令，它们具有建议而非法律的效力］）（出处同上，第269页）。后者却认为，法律的义务也可以仅仅在于惩罚，所以，那些规则并不属于建议而是真正的法律（item quia sunt actus iurisdictionis et superioris imponenti necessitatem aliquam sic operandi，ergo excedunt rationem consilii［因为它们作为管辖权和上级的行为，要求大家为了某种必要而以某种方式行事，所以它们超出了计划的理由］）（出处同上，第282页）。

2.6 规则与法律之间的关系变得复杂，是因为曾几何时，皈依僧侣生活与许诺的誓愿挂钩了。许愿是一种制度，与誓言一样，有着更为古老的渊源，在那儿无法区分法律和宗教，热尔内[1]不恰当地称之为“前法律”。我们从罗马人的证词中了解到它的基本特征，在古罗马它表现为一种对诸神的献祭（sacratio），原型是执政官德西乌斯·穆雷（Decius Mure）在决战前夕通过这种崇拜形式表示将自己的生命奉献给地狱的神明以换取胜利。奉献物也可以是祭祀用的牺牲品，它会在许下的心愿实现时被献祭。正如本维尼斯特[2]所写：

> 起誓在古罗马的宗教法里受到严格的管理。首先需要公开庄重地说出誓愿的名分，称为“nuncupatio”，便于国家

1 路易·热尔内（Louis Gernet，1882—1962）：法国社会学家。

2 本维尼斯特（Émile Benveniste，1902—1976）：法国结构语言学家和符号学家。

扫描全能王 创建

> 和宗教的代表以庄严的形式接受“奉献”。同时要让许愿程式化以符合某种模式，也就是确定誓言的具体措辞（votum concipere），这个程式由祭司负责，发愿人须照样准确地重复一遍。然后，权威者以官方的形式表示批准并接受立誓，意为承担誓愿义务（votum suscipere）。誓愿一旦被接受，就到了许愿者执行诺言以换取所求的环节，也就是兑现誓愿内容（votum solvere）。最后是对于此类操作均会设置的制裁措施：没有履行承诺的叫有罪誓愿（voti reus），将遭到起诉并被判决为受诅咒的誓愿（voti damnatus）。（Benveniste，第 237 页）

确切地说，至少在罗马执政官“献祭”的极端案例中，与其说是发誓人被强制或被判决执行其义务，不如说他是变成了一名 homo sacer（“献祭者”，或“牲人”），因为他已经属于冥界诸神，他的生命不再是原来的样子，而是停留在了生与死的门槛上，为此，任何人都可以取了他的性命而不必受到惩罚。

在最初几个世纪的修道院规则中自然是找不到类似的形式主义和激进性的。1959 年，凯瑟琳·卡佩勒（Catherine Capelle）在关于宗教誓言的专著中表示，无论在古老的文献还是在现代作者的论述中，令人最为困惑的正是僧侣誓言的性质及其存在本身。首先是相关的术语，既有选词的多样性，如宣告（professio）、誓愿（votum）、意向或承诺（propositum）、奉献或供奉（sacramentum）、共同的忏悔（homologia）、契约（synthēkē）；也有词义的多变性——从“行为”到“庄严声明”，从“祷告”“誓言”到“愿望”。（Capelle，第 26—32 页）无论巴西利奥、帕科缪还是奥古斯丁，似乎谁也不想让修道院的条款与具备某种

扫描全能王 创建

法律特征的正式记录有瓜葛。“在巴西利奥的文字中，Homologia 这个单词，一会儿是信仰的宣示，一会儿是某种承诺，有时表示义务或者表示参加某种生活方式……其中当然也有义务存在，但那是间接的，只因为存在献祭的礼仪。我们目前处在的是崇拜的层面，而不是道德的层面，更不是法律的层面。”（出处同上，第 43—44 页）至于服从，“它的功能首先是为了修行；它是对基督模式的复制……既不是宗教义务的对象，也不是某个特定司法情形的结果”（出处同上，第 47 页）。同样，帕科缪的规则也强调必须服从修道院院长，但它仍然只是众多的美德之一而已。“服从在这里似乎只是与修行相关，并不是因誓言的约束接踵而至的法律形式。即使没有出现在帕科缪的规则中，至少在他的继任者的版本里，拉丁语的译文似乎暗示了一种公开声明的存在……但是上下文清楚地表明，那不是一个法律义务的问题，只是通过完善自己的行为来表达服务上帝的决心而已。”（出处同上，第 35 页）

卡西亚诺《修道制度》第 4 卷的第 1 到第 10 章对期望成为修士的人员如何被修道院录取进行了专门的介绍，通读发现，即使在这里也没有任何誓言或法律承诺的痕迹。为了证明修行意向的严肃性和坚定性，申请入院的人必须经得住十天羞辱和谩骂的考验：“他在所有经过的兄弟面前跪下，遭到每个人故意的斥责和蔑视，仿佛他进修道院不是为了奉献而是因为必要。”（Cassiano 1，第 124 页）当他以耐心和谦卑经受这些考验后，关注的重点来到更换服装采纳修道院惯习的事项上；然而，这还不足以让他真正成为兄弟们中间的一员，他必须在一位长老的指导下先在修道院的门口住上一整年。所以，一个人能否从见习生变成一名修士，依靠的不是他说出的誓词，而是他的坚忍不拔和遵守“服从原则”的能力（出处同上，第 132 页）。“卡西亚诺的规则中不存在誓言，因为经他传播到西方的是无视誓言的埃及修道制度：没有任何承诺可以

扫描全能王 创建

成为修士终身的制约，也没有任何承诺可以将他永远约束在某个特定的修道院里。”（Capelle，第 54 页）

至于奥古斯丁，无论是否原创，在把他的准则传递到我们手上的那三个文本中，丝毫未见有关宣誓或入院仪式之类的提示。

2.7 也许可以确定的是，随着《大师规则》和本笃会规则的出现，情况开始发生变化，因为在见习修士一方似乎有了某种真正的法律承诺形式。总之，请阅读《大师规则》的第 88 章，它顶着一个颇有意义的标题——“新兄弟如何确认加入修道院”（Quomodo debeat frater novus in monasterio suum firmare introitum）。两个月的试用期结束时，关于严格遵守已经向他宣读过多次的规则，未来的修道士会给出一个总体的承诺：“承诺已阅读规则并坚信”（repromissa lectae regulae firmitate）（Vogüé 2，2，第 370 页）。此外，一种仪式性的对话在修道院院长和见习修士之间展开，见习生谦卑地拉着院长的衣摆（humiliter adpraehenso eius vestimento），用这种独特的方式敦促道：“我有一些话要跟大家讲（est quod suggeram），首先是告知上帝和这个神圣的讲堂，然后是告知你和整个修团。”（出处同上，第 372 页）当被询问想说什么时，见习修士声明道：“我愿意通过遵守向我宣读的规则纪律在你的修道院里侍奉上帝。”（volo Deo servire per disciplinam regulae mihi lectae in monasterio tuo）“那是你的喜悦吗？”修道院院长问。见习修士回答：“首先是上帝的喜悦，然后也是我的喜悦。”这时，院长用一种谨慎的口吻开始一段有时候被解读为真正的誓言的声明：

> 你看，兄弟，你并不是向我起誓，而是向上帝，向这个讲堂和神圣的祭坛。如果你凡事遵守神圣的诫命和我的警告，

扫描全能王 创建

> 当末日审判来临，你会因你的善行拥有荣誉的冠冕，而我会得到罪孽的赦免，因为我敦促过你战胜魔鬼和世俗。但如果你在某些事上不愿意服从，我在这里以上帝为证，整个修道社团也将在审判日成为我的证人，如果你违反我，我会在上帝的审判中无罪释放，而你将不得不为你的灵魂和不恭给出应有的交代。（出处同上，第372—373页）

由上可见，不仅服从的承诺不是从见习修士的口中说出，分明连他的“我愿意……事奉上帝”的程式“告白”，也只是一句普通的苦修声明而已，并不是一种法律义务。实际上，紧随其后要发生的才是一个真正的法律行为，即见习修士会把自己的财物不可撤回地捐赠给修道院（更确切地说，是对捐赠的确认，因为捐赠在申请入院时已经发生）；但是在修道传统中，这项捐赠一直被解释成未来修士对自己修行志愿严肃性的佐证。

本笃会规则中的情况似乎有所不同。在这里，不仅考验期限延长到十个月，反复阅读规则也成为这段时间的特征，而且，这里的规则已经只是一份书面文件了。到了宣誓的一刻，新人“在所有人面前，在上帝和神圣的三位一体面前，承诺自己的生活形式和顺服”（coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et oboedientiam coram deo et sanctis eius）（Pricoco，第242页）。为了进一步强化承诺，还出现了一份名为“请愿书”（petitio）的文件，会写字的见习生可在上面签名，总之，这是一份须由本人签字或画押的文件，由新人自己放到祭坛上（de qua promissione faciat petitionem ad nomen sanctorum... quam petitionem manu sua scribat... et manu sua eam super altare ponat［他以圣徒的名义请求提出这一承诺……亲手写下这份请愿……亲手将它放在祭坛上］）（出处同上，第244页）。

扫描全能王 创建

根据一些学者的说法，本笃会的宣誓应该被理解为一份真正的合同，它以古罗马契约 stipulatio 范式为蓝本（Zeiger，第 168 页）。由于 stipulatio 是一种口述合同，它以问答即“你承诺（Spondesne）？”和“我承诺（Spondeo）”这样的模式展开，所以这些学者更多考虑对话形式的新人宣誓文件，比如有一份 9 世纪的阿尔比（Albi）手稿的格式为：“在上帝和他的圣徒面前保证你的坚定、你的皈依和你的服从吗？”（Promittis de stabilitate tua et conversatione morum tuorum et oboedientia coram Deo et sanctis eius?）“愿上帝听闻并见证，我承诺尽我的智力和能力。”（Iuxta Dei auditium et meam intelligentiam et possibilitatem promitto）（出处同上，第 169 页）但是，较早的文件显示，最常见的宣誓形式是单方面声明而非双方合同。存世文献中有迹可循的“请愿书”所呈现的，似乎也是对承诺的简单确认（roboratio），涉及修士的生活方式，但没有那些“口述合同”中的具体行为事项。例如 7 至 8 世纪之间弗拉维尼修道院[1]的“修道请愿书”（petitio monachorum）的格式是这样的：

> 基督信仰中的可敬的主人，这座修道院的父亲和院长……因此，我们祈求慈善的祝福，希望得到接纳并有资格成为您的会众中的一员，让我们在生命中的日子里能够生活并行动在有福的本笃会的规则之下……因此，我们放弃所有堕落的意志，唯有上帝的旨意可以占领我们和我们所拥有的一切，正如福音派和常规传统教导我们的那样。我们承诺保持对您

1　弗拉维尼修道院（Abbaye Saint-Pierre de Flavigny-sur-Ozerain）：位于法国科多尔省奥泽兰河畔弗拉维尼的一座前本笃会修道院，创建于公元 717 年。19 世纪 40 年代起该遗址上建立了多明我会的圣多米尼克修道院。

扫描全能王 创建

的服从，只要力所能及，只要上帝给予我们帮助……我们用手签名以坚定请愿的决心，并以此荣耀我们的主和神圣的保护人。（Capelle，第 235 页）

在这里，修士并没有承诺具体事宜的义务，而是必须时刻心存上帝的意志；除此之外，对于服从的应允，也是掌握在上帝帮助下的个人力量的可能范围之内。

斯马拉格多[1]对本笃会规则（9 世纪）的评论，从这个角度来看也许是最具启发性的思考，它不仅向我们传递了一份似乎不带任何法律特征的“请愿书”文本，还包含了一种适当背景中的“宣誓”的恰当定义：“所以这个常规的宣誓，如果它在修道院里得到行动的兑现直至生命的尽头，那么，称之为圣礼就是名副其实的，这位修士将因此而神圣并与圣主汇合在一起。”（Ista ergo regularis professio，si usque ad calcem vitae in monasterio operibus impleatur，recte servitium sanctus vocatur，quia per istam sanctus effectus monachus，sancto Domino sociatur）（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 102 卷第 796 页）侍奉（Servitium）一词，正如祭礼（officium），指的就是修道士或教士的生活和行为，它们的模板正是作为大祭司以及“圣所公仆”（leitourgos）的基督的生活和“服务”（《希伯来书》8：2）。在此，我们清楚发现了一种把修士的生活视为日课和从不间断的礼拜仪式的倾向，我们在前面已经提到过这一点，以后也有机会再次回来探讨它。

1 斯马拉格多（Smaragdo di Saint-Mihiel，约 770—约 840）：西哥特人后裔，本笃会修士，重要的讲道和规则评论家。查理曼大帝与教皇利奥三世的联络者。在法国凡尔登附近默兹河畔建立圣米歇尔（Saint-Mihiel）修道院。

扫描全能王 创建

ℵ　如何理解本笃会规则中提到的“请愿书”（petitio）？在罗马法中，petitio 说的是审判过程中的“请愿”即关于索赔权的诉讼（actio de iure petendi）和为了候选公职提出的申请（petitio facta pro candidato）。在宗教法中，petitio 是以祈祷的形式向众神提出请求。我们在后者的含义中可以看到宣誓的前身，它在最初几个世纪持基督教信仰的作者文字中很常见，比如德尔图良[1]的《论祈祷》1：6节：“祈祷礼……也就是对上帝的敬奉或者是人类的祈求。”（orationis officia... vel venerationem Dei aut hominum petitionem.）然而，我们也有文献（例如前面提到的弗拉维尼格式中）十分明确地表示，在本笃会修道院的实践中，petitio 这个词语既不是罗马法中的意思，也不是发誓的意思，而是纯粹请求加入修道院生活的书面确认。

2.8　随着时间的推移，尤其从加洛林时代开始，在主教和罗马教廷的支持下，本笃会规则逐渐推行到修道院里并于公元 9 至 11 世纪之间成为凡新生教派均须采纳或要求自己的组织与其模式相符合的著名规则。那是一个正当教会（以及肩并肩的世俗皇帝）试图对修道社群建立起谨慎但铁腕控制的时代，从这个角度来看，修士誓词环节初显端倪的司法化倾向很有可能助推了本笃会规则的脱颖而出与传播。就这样，根据公元 802 年颁布《教会法篇章与规则》（*Capitula canonum et regula*）的“最尊贵和最基督徒的皇帝”[2]所签发的一系列法令，本笃会规则被指定适用于所有修士，而该规则中有关服从和宣誓的章节更是得到了特别的强调。

在遵循本笃会规则的时代，直到形成首批教会法规文集，名词

1　德尔图良（Tertulliano，约 155—约 230）：也称“北非柏柏尔人”，生于罗马帝国的迦太基城，律师和基督教会主教，是早期基督教著名的神学家、哲学家、护教士。

2　“最尊贵和最基督徒的皇帝”：指查理曼大帝。

扫描全能王 创建

votum（誓愿）和动词 voveo（发誓、宣誓）（或 devoveo-se deo vovere［我奉献——向上帝宣誓］、voventes［誓言］）在相关资料中的出现频率持续走高。但是，类似自阿奎纳到苏亚雷斯等学者在未来的经院哲学中发展起来的真正的修士誓愿理论，在这一阶段的教会法学家结集中似乎尚为空白。

我们可以打开沙特尔的伊沃的《法令》（*Decreto*）第 7 卷，主题是"论修士修女的特殊性与和平，并论违反节制承诺者的清退与忏悔"（De monachorum et monacharum singularitate et quiete，et de revocatione et poenitentia eorum qui continentiae propositum transgrediuntur），或者我们也可以打开同一作者的《全景法》（*Panormia*）中的"论神职人员的生活"（De vita clericorum）章节，虽说拼图般的文本内容不是来自奥古斯丁、圣安博、哲罗姆著述的片段就是大公会议形成的教规、教皇书信或帝国宪法的摘录，其解决问题的方法本质上不外乎决疑术的形式。例如，一名仆人不可以在主人不知情的情况下成为修士（《法令》，第 43 章，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 161 卷第 555 页），因此，在接受修道新人之前的测验期里需要确认其自由人或仆人的法律身份，便于主人可以在三年之内追回逃跑的仆人（出处同上，第 153 章第 582 页）。又如，非家人强迫而宣誓守贞的女子，假如此后结婚，即便还没有举行奉献圣礼，也是有罪的（出处同上，第 20 章第 549 页）；奉献礼后结婚的处女是不洁的，定义为"乱伦"（incestae）（《全景法》，第 1175 页）；一名修士如果在宣誓后离开修道院，修院仍然持有其财产的所有权。实际上就是，"但凡修士自愿许下意向的承诺（propositum），就不可能存在无罪的放弃"（出处同上，第 1173 页）。

扫描全能王 创建

格拉提安[1]基本也是同样的思路。他说，如果那是一个孩子，未经本人同意就给他削发换衣，那么这个孩子的宣誓有不确定性，必要时也许可以取消他的承诺（《格拉提安教令集》qu. 2—3）；修士如要发愿，必须先获得修道院院长的同意（《格拉提安教令集》qu. 4）。关于宣誓者是否可以缔结婚约的问题，格拉提安也给出了充分的回答。相关的质疑每每集中在宣誓的司法内涵上，对于修道院的那种生活方式具有规范性构成功能的宣誓理论却常常被忽视。

2.9 在质疑修道院规则究竟具备还是不具备法律本质的同时我们几乎不可能不落入时代的陷阱。这说明了什么？思辨展开至此，答案应该已经是清晰的。某种我们所说的“司法的”东西即使一直存在，可以确定的是，它在罗马法中指的是一种东西，在最初几个世纪的基督教里指的是另一种东西，从加洛林时代开始指的又是一种东西，而到了现代，当国家开始垄断法律，它变成了一种更为不同的东西。此外，我们对规则的“法律性”或“建议性”辩论做过分析，它们似乎非常接近我们对问题的陈述，但只有当我们想到，其实它们重合在摩西律法和《新约》两份契约之关系的神学问题上，只有这时，一切才会变得豁然明朗起来。

从这个意义来讲，只有回到适当的神学背景，即福音（evangelium）与法律（lex）（首先是犹太律法）的关系中，问题才会不再落入时代的差错。这种关系的理论在保罗书信中有过详细的阐述，并在以下的陈

---

1 格拉提安（Graziano，约 1080—约 1150）：也译格拉齐亚诺，意大利法学家，教会法的创始人。《格拉提安教令集》（*Decretum Gratiani*）或《歧异教规之整合》（*Concordia discordantium canonum*）据称是他编写的教会法汇编，该《教令集》后来成为六册本《教会法大全》的第一部分，收录大量教父文献和丰富的《圣经》引文，所涉重要法律事项均经考订精审，为后世的教会法学者对教会法典系统化提供了基础和范例。

扫描全能王 创建

述中登上巅峰：基督，弥赛亚，他是“telos nomou”——法律的终结与完成者（《罗马书》10：4）。即使在同一封书信中，这个激进的救世主论，包括它所暗示的信仰（pistis）和律法（nomos）之间的对立，也会复杂到引发一系列自相矛盾的冲突，例如《罗马书》3：31：“那么我们通过信仰让法律失效吧？不！相反，我们要确认它。”然而可以肯定的是，基督徒的生活不再“处于法律之下”，并且在任何情况下都不能以法律的方式来构想。基督徒，如同保罗，是“向律法而死的”（nomōi apethanon）（《加拉太书》2：19），但活在精神的自由中；包括福音书，当它将会如同“信仰的律法”而对立于摩西律法（《罗马书》3：27），或者后来，作为新法（nova lex）对抗旧法（vetus），无论在形式上还是内容上，它都不同质于律法（nomos）。“律法和福音之间的区别，”人们在依西多禄的《差别之书》（第31章）中读到，“是这样的：在律法中有文字，在福音中有恩典……前者送给过犯，后者为了救赎；律法向不知罪者明示罪过，恩典帮助避免……人们在律法中遵守诫命，在福音的圆满中实现承诺。”

修道院规则适用的应该正是这样的神学背景。巴西利奥和帕科缪，被人们尊为规则原型的创建者，他们完全意识到基督教的生活方式不可能退变为律法。巴西利奥在关于洗礼的论述中明确重申了保罗原则，根据该原则，基督徒“向律法而死”（apothanein tōi nomōi），正如我们看到的，帕科缪的《诫命与审判》以肯定“慈爱完结律法”（plenitudo legis caritas）开篇。因此，以福音为模板的规则不可能具有法律的形式，并且很有可能选择“规则”（regula）一词本身就暗示了对法律的诫命范畴的反对。正是在这个意义上，德尔图良在他的一段话中似乎把术语“规则”与摩西律法的“法律形式”对立起来：“旧法的形式一旦被解除（veteris legis forma soluta），使徒们以圣灵的权威把这规则加给

扫描全能王 创建

了那些开始被接纳入教的外邦人……”（《论贞洁》[*De pudicitia*]，第 12 页）“新法”不能有法律的形式，但作为“规则”，它接近于生活形式本身，它指引方向。依西多禄有一条词源释义正是这样写的：“所谓规则即能够导向正确。”（regula dicta quod recte ducit）

修道院规则的司法本质问题在这里找到了它特有的背景和自身的局限。当然，教会正在逐步构造出一个规范体系，它会在 12 世纪的教会法系统里登峰造极，这些都被格拉提安总结在了他的《教令集》中；但是，如果说基督教徒的生活终将毫无悬念地遭遇法律，同样可以肯定的是，规则为基督徒考虑的生活形式也绝不会穷尽在遵守某项戒律之中，它不能具有法律的本质。

扫描全能王 创建

§3. 逃离与构建

3.1 然而有一个方面，规则可以视同法律文件；它不涉及民法或刑法，但与公法相关。也就是说，将规则视同组织法是有可能的，是它们导致了那些意义特殊的“政治”团体的形成，即称为 cenobi 或 conventi 的修道院。盘踞在规则的公法性质基础上的，是由斐洛[1]阐述、圣安博吸收并发展的“逃离世俗”（fuga saeculi）的理论，而“逃离世俗”，可谓构建信仰共同体的组织程序。

先来看一下斐洛的《论逃离与发现》（*De fuga et inventione*）吧。在斐洛看来，雅各的逃跑[2]首先是因为拉班已经不把律法放在眼里了，以至于为了追回被不公正地夺走的遗产，“苦行的力量”行动起来推动

---

1 斐洛·尤迪厄斯（Philo Judeaus，约公元前 25—约公元 45）：出生于亚历山大城的犹太哲学家和政治家。斐洛第一个尝试将宗教信仰与哲学理性相结合，在哲学史和宗教史上拥有独特的地位。斐洛认为神对世界的作用须通过上帝与人之间的中介“逻各斯”（Logos，圣言）。斐洛不是基督徒，但因其哲学促成了早期基督教的希腊化，恩格斯曾在著作中称斐洛为“基督教真正的父亲”。斐洛的哲学对犹太教和基督教发展都有极为深远的影响。

2 雅各的逃跑：《旧约·创世记》31 章。在《创世记》29—31 章有关于雅各和舅父拉班彼此相欺的故事，雅各最终用以牙还牙的方式带着妻子（拉班的女儿）与儿女逃离拉班返回父家迦南地。

扫描全能王 创建

雅各的逃离。按照《旧约・民数记》35 章 11—14 节关于非自愿杀人犯罪者可以寻求的庇护地的注释（《米德拉什》[1]），那些避难或流放的地点（phygadeutēria、phygē 在希腊文中首先作“流放”解）是象征神圣力量的城市。它们是这样六座城市：第一座是母城（mētropolis），代表神圣的话语（logos），是寻求庇护的首选之地；其他五座是母城的“殖民地”（apoikiai），描述如下。

> 第一座象征创造的力量（poietikē），通过它，造物主用他的话语创造了世界；第二座象征王权（basilikē）的力量，通过它，造物主向自己创造的一切发出号令（archei）；第三座象征仁慈的力量（hileōs），通过它，造物主怜惜爱护他的“作品”；第四座象征立法的力量，通过它，造物主指定什么是人们必须做的；第五座象征立法权力的一部分，通过它，造物主规定什么是人们不该做的。（17，95）

因此，逃亡被认为是一个带领逃亡者或流放者穿过六座城堡，即圣言（等同于大祭司[2]）、创造、王国、治理、积极和消极的立法这样六种构建性“政治”权力的过程。

1　《米德拉什》（*Midrash*）：犹太教对律法和伦理进行通俗阐述的宗教文献，是犹太法师的知识研究与《圣经》注释，雏形出现在公元 2 世纪，公元 6—10 世纪全部成书。

2　大祭司：早期犹太教最高宗教领袖的头衔（从以色列人出埃及后在旷野迁移时期到第二耶路撒冷圣殿被毁）。大祭司与所有祭司一样，只有亚伦的后裔可以担任。第一次献祭由摩西执行。每年赎罪日大祭司必须进入圣殿的至圣所，为他自己和以色列人的罪献祭。耶稣是以大卫后裔永续国王的身份被基督教称为大祭司，不同于犹太教的大祭司，耶稣是君王以自己作为献祭。

扫描全能王 创建

而这些都是利未人[1]的城市，因为利未人在某种程度上也是逃亡和流放者（phygades），他们为了上帝的喜悦抛家弃子告别父老兄弟，他们与祭司一起被委任看护圣殿和负责公共礼拜仪式（leitourgia[2]）。而非自愿犯罪的逃亡者同样也"在执行一项公共服务（leitourgousi）"（87—93）。就这样，会在基督教体系延续漫长生命的这份密密麻麻的《米德拉什》，在其中，流放被荒谬地视为一种"礼仪"，一种让流亡者同化为祭司的公共服务。

众所周知，圣安博的《论逃离俗世》（*De fuga saeculi*）很大程度上受到斐洛著述的影响，因此，这部专著的精彩之处不在于原创性，而在于将斐洛式的"《圣经》注释"嫁接到一本基督教苦行主义基础文献的决定本身，为此，逃离俗世的主题获得了一次特殊视角的刻画。在这里，弃世苦行与祭司行为紧密相连，即与一种公共的实践活动连接在一起。而作品的第二章，除了字面上几乎完全照搬斐洛对流亡城市的诠释，一项更重要的发挥是：在斐洛眼里，犹太教的大祭司是圣言"逻各斯"的化身；在圣安博的阐述中，"逻各斯"彻底等于圣子基督。

> 如果不是天主的儿子，即天主的话语，还能有谁是最高的祭司？那个在天父身边的我们的代祷者，那个摆脱了任何有意或无意的罪过的人，那个将天上人间的一切同筑于心胸的人。世间万物，因为圣言的纽带才有了相互的联系，因为

1 利未人：利未支派，是雅各的儿子利未的后代，属以色列十二支派之一，因为利未人的祖先与摩西一起反对百姓崇拜偶像金牛犊，利未人被神选派专责协助祭司进行宗教仪式，并管理会幕、圣殿内的一切事务（见《出埃及记》32：26—27）。

2 古希腊语 λειτουργία 是 litos 和 ergos 二词的组合，字面含义"公共服务""为民众工作"。

扫描全能王 创建

圣言的力量才维系在一起，在他的体内有着万事万物的基础，因为它们在那个身体里诞生也在那里圆满。一切都因此而持续存在，因为他不允许所有通过他的意志聚合起来的东西消散；他的号令控制着他意志中的一切，并让一切都在自然的和谐中得到治理和约束……（Ambrogio，第 85 页）

受到斐洛和保罗致希伯来人书信的启发，圣言立即被关联到《诗篇》第 109 篇第 4 节中的大祭司。

请了解他是祭司之王。天父已为他起誓："你是永远的祭司"……这就是上帝的话语中最高祭司的归属，在摩西的描述中，这位大祭司穿着人们看得懂的衣裳，因为世界在他的力量中得到装扮和保护，如同被他环抱，世上的一切都被照亮而闪耀光芒……基督是所有人的头脑，仿佛身体的躯干从头脑延展，人类就这样相互连接并因爱的教化而成长。（出处同上，第 88 页—90 页）

逃离世俗，它作为构成修道主义的特别关键的要素，在这里与一种教会实践的练习结合在了一起，而整个实践过程中，逃亡者又表现得如同真正的社团管理人："离家出逃的人是上帝圣坛的执事"（fugitans igitur est suorum sacri altaris eius minister）（出处同上，第 78 页）。正是基于这些，我们也可以认为，逃离俗世的修道流亡同时开创了某种新的共同体和新的公共领域。

ℵ 让流亡成为一项构建性的政治原则，斐洛实际指向的是希腊哲学中一个既有的传统，即隐喻以流亡为哲学家的理想生活。柏拉图的《泰阿泰德

扫描全能王 创建

篇》有一个著名的段落（176 a-b），把与上帝的趋同比喻为 phygē，原句是 phygē de homoiōsis theōi kata ton dynaton。在这里，我们需要还术语 phygē 以“流亡”的原始含义，句意即“与上帝同化实际上是一种放逐”。而亚里士多德可以在《政治学》中把哲学家的生活方式定义为“异类的”（xenikos bios［外星生命的］），这与柏拉图的隐喻有着完美的相似。几个世纪以后，普罗提诺[1]将在《九章集》的结尾把“神圣而幸福”的人（即哲学家）的生活定义为“从孤独到孤独的流亡”（phygē monou pros monon），只有当这幅画面不失去政治性，这段文字也才足以令人理解。“从俗世逃亡”，这首先是一种政治姿态，在斐洛和圣安博看来，这相当于组建一个新的共同体。

3.2 伊尔德冯斯·赫维根（Ildefons Herwegen）是玛丽亚·拉赫（Maria Laach）本笃会修道院的礼仪运动发起人，1907 年，他呼吁大家关注一份与众不同的文件，这份文件为修道院规则和入院誓词提供了新的线索，特别是让人们可以把规则置于公法的角度。这是附在布拉加的圣弗鲁托索修道院（san Fruttuoso di Braga）的通则结尾的一份所谓“协议书”（Pactum）。文件的签发可以追溯到略早于公元 670 年的某个时间，文件的意义在于双方以协议或合同的形式出现，一方是由较宽泛的“我们全体”（nos omnes）指代的全体修士，另一方是由“你主人”（tu dominus）代表的修道院院长或住持，双方通过颁布对等的义务来打造和规范共同的社区。

> 神圣的热情在我们的胸中燃烧，让我们在这里署上我们的名字，把我们的灵魂托付给上帝和您，我们的主人与我们

---

1 普罗提诺（Plotinus，204—270）：新柏拉图学派最著名的哲学家，他的哲学对当时基督教的教父哲学产生了极大影响。普罗提诺的手稿由学生波菲利在其去世 17 年后整理成为《九章集》。

扫描全能王 创建

的父，为了共同生活在同一座修道院里，按照基督的榜样和你的教导，按照使徒的遗训和规则，按照走在我们前列的神圣教父们用他们的权威所批准的一切。为了我们拥有健康的灵魂，你将根据规则用宣告、教导、肯定、谴责、命令、驱逐的方式纠正我们（annuntiare，docere，agere，increpare，imperare，excommunicare，secundum regulam emendare），而我们，将在上帝的恩典和谦卑之心的帮助下，放下所有的骄傲，全神贯注并怀着热切的愿望，不找任何借口（inexcusabiliter），只在上帝的认可下去完成所有这一切。如果我们当中的任何人，对规则或你的命令啧有烦言、固执己见、忤逆不从或诽谤生事（contra regulam et tuum praeceptum murmurans，contumax，inobediens vel calumniator），你将有权召集我们所有人，当面宣读规则后公开制裁我们的过错，确认有过错的人将根据情节轻重受到相应的惩罚或革籍处置。如果我们中有任何人破坏规则，在我们的院长教父不在场时，与兄弟、子女、连襟或其他亲戚串通，或更恶劣的与同修兄弟密谋，那么你有权将任何企图犯罪的人逐出集体六个月，把他关进黑暗的监房，遮体只有毯子或麻布，不给腰带也不给鞋袜，充饥只有水和面包。忍受不了这种处罚的人，须赤身裸体挨七十二下鞭笞刑，褫夺修道服，让他裹着入院时的衣裳在百般羞辱中被赶出修道院。（Herwegen，第2—3页）

修道士绝对服从院长的权威，相对应的是后者必须公平公正地执行管理的义务：

扫描全能王 创建

> 但是你，主人，有一些是上帝不愿意、也是我们不敢相信的事，假如你用不公正、傲慢或愤怒的方式对待我们当中的任何一个人，或者你偏爱某个人而以仇恨和怨毒鄙视另一个人，如果你对一人命令呵斥却对另一人奉承阿谀，作风无异于世俗之人，那么我们将行使上帝赋予我们的权力，通过我们的一位代表既不傲慢也不动怒地陈述我们的不满，他会当着你的面谦虚地屈膝提交我们的投诉，而你，必须听取他，按照这份共同的规则低下头，更正错误修正行为。如果你不愿意这么做，那么我们有权通知其他修道院，或者呼吁一位主教到我们的规则下生活以便给予我们帮助，我们也可以寻求一位捍卫教会的伯爵天主教徒施以援手，直到你在他们面前纠正错误和履行规则。（出处同上，第 3—4 页）

赫维根徘徊在这份文书的司法意义上，他意识到这份契约对于修道院社群具有建构意义的特征，但他并没有从中理出所有可能的后果。赫维根写道：“这个文本格式是一种司法协商的表达，为了实现共同的隐修生活，大相径庭的多样元素通过这种协商聚合起来。在保留某些权利的前提下，在宗教信仰宣言的形式中，定义为‘主人和父亲’的修道院院长被授予至高的权力。所以，这份‘协议’代表了一座修道院的成立，而修士服从院长住持的机制与修道院的构成有着不可分割的关联。”从这个角度来看，赫维根试图证明这份“协议”可能受到来自两方面的影响，一是《西哥特法典》（*Lex Visigothorum*）中臣民与君主之间的臣服誓言，二是罗马军团的服从誓言。更令人意外的是，赫维根只忙于“协议”的西哥特语境并专注区分它与严格意义上的修道宣言的不同，却没有意识到，这份“协议书”也许构成了第一例也是唯一一例的社会契约合同，在这种契约下，有一群人无条件地服从

扫描全能王 创建

一名统治者（dominus）的权威，他们在如此建立起来的社群生活里赋予后者全面的领导权。在霍布斯的契约论或卢梭的社会契约中，主权者拥有无限的权威，而这里，相对于修士的服从义务的，是修道院院长公正治理的义务。不管怎样，契约在任何情况下都不可能与私人的约定相提并论才是决定性的，而搁置僧侣宣言是契约性还是誓愿性的争论也无大碍，关键在于这份“契约”让我们可以在某种程度上把那些规则整体地视为隐修院社群的真正的建构性文件，毕竟它们事实上经常被指称为隐修社群的“宪法”（constitutiones）。

3.3　其实，对于早期的规则来说，具备多少司法性完全是一个无可设问的问题，关键也并不在此，总体来说，真正的问题是建立在规则之中的生活与规范的特殊关系，其要害不在于规则中的戒律或建议是什么，也不在于规则意味的强制程度有多少，在于理解生活与法律之间关系的一种新方式，而这种新的方式所质疑的正是遵守与应用、违反与履行的概念本身。

在最早的规则中，惩罚条款通常并不针对具体的行为，而是针对僧侣的恶习或精神状态。比如人们在帕科缪的《诫命与审判》中读到：“陷入这种罪恶的人，容易沮丧，不堪一击……暴躁易怒的人经常生气。”（Qui facilis est ad detrahendum，si in hoc peccato fuerit deprehensus... iracundus et furiosus si frequenter irascitur）《大师规则》中的《论过失绝罚》（*De excommunicatione culparum*）章节是这样开始的：“弟兄若有顽固、狂妄、抱怨、不听话……”（Si quis frater contumax aut superbus aut murmurans aut inoboediens...）（Vogüé 2，2，第 33 页）依西多禄规则罗列了各种重大罪行，可看上去那更像是一份恶习目录而不是展示典型的犯罪案例：“如果有人醉酒、争吵、说脏话、与女性狎昵、

扫描全能王 创建

搬弄是非、暴躁易怒……”（si temulentus quisquam sit，si discors，si turpiloquus，si feminarum familiaris，si seminans discordias，si iracundus...）（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 83 卷第 886 页）如此等等。

僧侣的积极义务就更是如此。关于这方面，格莱福的伯纳德在《论诫命与豁免》（*De praecepto et dispensatione*）中的一段话就颇具意义。这是一段想象的对话，有一位已经向修会守则宣誓的僧侣，反省自己没能在那座修道院里恪守誓言，伯纳德回答道：

> 你的反省并不正确。因为如果绝对（ad purum）严格地遵守规则，就不会认为自己没有信守诺言；这只说明你并没有明白自己宣誓的是什么。事实上，没有人在宣誓（cum profitetur）的时候承诺规则（spondet regulam），更准确地说，从那一刻起，他承诺了按照规则（secundum regulam）引导自己的皈依和“形式—生命”（conversionem suamque... conversationem dirigere）。这才是当今所有修士的真正的共同宣言。在不同的修道院里，虽然侍奉上帝的形式有所不同，但只要每一座修道院都保持各自的良好习惯，那无疑就是按照规则生活，因为良好的习惯不会相左于规则。（Bernardo，第 251—252 页）

在上述行文中，“承诺规则”采用了法律术语“spondere”即“强制亲历某事”，而修行语言的表达则是“引导自己的生活方式”，它们的对立非常清楚地体现了下面一段话的意义，而这段话见证了一种转变，一种事关人们对规范与生活之间的关系的理解模式的转变：一个人如果

扫描全能王 创建

承诺规则，并不像在法律中那样必须强制自己完成规则中预设的具体行为，而是质疑自己的生活方式，这种质疑不等于一系列的行为，也不止步于这些行为。正如伯纳德后面立刻补充的话："那些决定根据规则生活的人（secundum regulam vivere），只要没有停止按照修士兄弟们的习惯清醒、虔诚和正义地生活，即使不能循规蹈矩于规则的每一个细节（ad unguem），也不会偏离他们向规则的宣誓。"（Bernardo，第286页）

阿奎纳可能就是针对这段话才会写下："宣布信奉规则的人并非强制自己遵守规则中的一切（non vovet observare omnia quae sunt in regula），而是誓愿有规律地生活（vovet regularem vitam），这种生活本质上由三个原则构成，即服从、贞洁、谦卑。为此，某些教派的修士们显得更为谨慎，他们不承诺规则而是承诺按照规则生活（progressentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam）。"（《神学大全》，2，2，qu. 189，art. 9）尽管阿奎纳似乎将问题简化为戒律与规则的区别，但关键的、同时也是让那些作者都难以聚焦的东西，恰恰是从"承诺规则"到"承诺按照规则生活"（即承诺生活）的转变过程。在这里，承诺的对象不再是需要遵守的法律文本，也不是某种行为或一系列具体的行为表现，而是主体本身的生活的形式。

3.4　来到苏亚雷斯这里，修道宣誓的这种特殊性就又多了一道自相矛盾的强制性，而强制的对象不是某种人类行为，是强制本身。苏亚雷斯首先对单词"宣誓"（votum）做了两种含义的区分：第一是"宣誓人身上持续存在的义务与约束"（pro obligatione et vinculo quod manet in homine habente votum），第二是"即刻产生义务的行为"（pro actu illo a quo immediate nascitur obligatio）（Suárez，第804页）。

扫描全能王 创建

苏亚雷斯继续阐述道："我是说，认真宣讲誓愿的行为本身使宣讲人从此在上帝面前承担了义务，这个行为的目的并不在于人的一个其他具体行为，而在于强制本身，即需要通过宣誓行为来实现约束。"（non habere pro obiecto alium actum humanum sed obligationem ipsam，seu vinculum efficiendum per actum vovendi）（出处同上）

宣誓，"无非是一个人通过它自发地将自己与上帝绑定（se spontanee obligat deo）的契约"，所以它不像法律那样单纯地强制执行某些行为和放弃其他行为，它要在人的意志中产生"永久并几乎习惯性的约束"（vinculum permanens et quasi in habitu）。宣誓，在这里就成了"为了誓言的誓言"（habet pro obiecto votum），也就是说，宣誓直接指向的并不是某一个行为或某一系列的行为，宣誓首先指向的是在意志中因誓愿而生成的约束本身：

> 而人们在上帝面前实行自我绑定所凭借的意志，以对上帝承担义务为目标，即以誓言或承诺为目标，究其意味，它在于通过宣誓实现约束性，而不在于需要宣誓或承诺的行为。（habet pro obiecto votum vel promissionem，quatenus haec significat vinculum ipsum efficiendum per votum，non quatenus significat actum vovendi aut promittendi.）（出处同上）

在这里，苏亚雷斯绞尽脑汁通过更多的区别进行思考的却是一个义务的悖论，它的首要内容不是某种行为，而是通过许愿承诺把自己与上帝关联的那个人的意志形式。也就是说，那种宣誓具有法律的形式却没有法律的内容，就像康德的绝对命令，除了宣誓的意愿本身，它没有任何直接的对象。因此，在接下去的一章中，苏亚雷斯特意把准确含义的

扫描全能王 创建

宣誓与传统做法的宣誓区分开来，前者单纯通过承诺实现（per solam promissionem），后者在庄严宣誓中增加守贞誓，即宣誓者“在永恒的贞洁中将自己的身体递交和供奉给上帝”（出处同上，第805页）。异教奉献的不同之处是将自己的身体和生物的生命交给众神，如此说来，基督教誓言在实物客观方面是空洞的，因为除了在意志中产生一种“惯习”，并无其他内容，而这种“惯习”的最终结果将是某种共同生活的形式（抑或在礼仪的角度，那是某种祭礼和宗教的出现）。

再一次，修道条件的关键核心不是物质或内容，而是“习性”或形式，理解那个条件意味着重新回来较量“服装”和生活形式的问题。

ℵ 我们在礼仪职务考古中（Agamben I，IV，8）已经说明，宗教是神学家为规范与生活之间的独特关系所取的名字，它用美德和“惯习”的形式去表现某种法律责任。

为了理解此处开始描绘的规范与生活之间关系的新形象，有必要触及一些司法情境，而人们只有在教会管理实践孕育出来的现代法分支即后来的行政法里才能找到它们的技术形态。在这里，人们会遇到真正提供行为大纲的规范（所谓工具性的），这些规范与“职权—职责”的定义挂钩，即与源自特定情形的行为义务及行为合法性相关联（例如“担任某一职务”）。由此产生的“职务责任”构成了惯习实践的一个类型或它的一种规范大纲，它不会以单次的行动结束，而是定义了一种真正的生活行为，在这种生活行为中，客观要素和主观要素趋于重合一致，令人想起修道士的“按照规则和宗教生活”（vivere secundum regulam e la religio）。

3.5 不管怎样，规则所讨论的生活形式是 koinos bios，即一种共同的生活，这是决定性的。无论如何诠释修道院规则，都必须首先把它

扫描全能王 创建

们放在这个不可割裂的上下文中。在思考修士与规则之间的关系时，我们不能忘记维特根斯坦的观点，即遵循规则不可能在私下进行，因为提及规则必然包含一个共同的社区和一种共同的习惯。这个原则同样适用于修士："单独一个人只遵守一次、一项规则是不可思议的……遵守一项规则，做一次宣讲，下一道命令，下一盘棋，都是习惯（惯例或制度）"；"遵守规则是一种习惯实践。认为遵守规则不等于遵守规则。这就是为什么不能'在私下'遵循规则"（Wittgenstein I，第 381—382 页）。

为此，明确一点很重要，共同生活并不是规则须要构成和管理的对象；正相反，无论是圣弗鲁托索修道院"协议书"中"上帝赋予我们的权力"的主张，还是伯纳德和阿奎纳坚持区别"承诺规则"与"承诺生活"的事实，都证明了规则似乎本就诞生自"修道院"，而放在现代公法的语境中，共同修道之于规则，似乎相当于制宪权之于宪法文本。如果"共同生活"的理想显然具有一种政治性，那么修道院也许就是这样一个地方，在这里，共同生活被彻底宣告为任何意义上的构成性要素。而问题是，在共同修道的修道院生活中正在掀起一场关于人类惯习实践的规范的转变，它对西方社会的伦理学和政治学关碍如此之大，以至于直到今天，我们也许仍然没有能够完全看透它的本质和意义。

扫描全能王 创建

交 集

然而，正如我们即将看到的，只有在方济会，一并作废了那些脱离生活的规范所构成的规则的合理性，这种转变才达到了充分的自觉，并因此可以名副其实地被称为“改变”。

在对方济会规则的评论中，乌戈·迪尼[1]重提了“承诺规则”和“承诺按照规则生活”之间的区别，不是为了区分戒律和建议，也不像罗曼尼斯那样区分三个实质誓言（服从、贫穷和贞洁）与规则的其余部分，但要为“规则的形式”（forma regulae）和“生活的方式”（forma vivendi）之间的绝对不可分辨性留出空间。乌戈·迪尼写道，承诺遵守圣方济各的生活和规则的人，他们根据规则的形式（secundum formam regulae profitetur）承诺，因此，他们强制自己遵守的既不是个别的规范，也不是那三条主要的誓言，而是无差别的一视同仁（omnia indistincte），便于修士的生活方式完全落入誓言的效力。这与三个世纪以后的苏亚雷斯在关于誓言的论述中的思考不乏相似，只有根据法律形式承诺的才是修道士的生活方式。通过“形式”的概念，规则（规

1　乌戈·迪尼（Ugo di Digne，？—1285）：普罗旺斯方济会苦修神学家。

扫描全能王 创建

则的形式）和生活（生活的方式）在一个无差别的交集中进入了修士的惯习。

因此，方济会的誓言既不是承诺规则，也不是承诺按照规则生活，而是对规则和生活的无条件且不可分割的承诺（regulae vitaeque）：不是承诺规则，而是按照规则生活，也不是说强制自己执行每一条细则；这里说的是对规则和生活的完整承诺，并不追加“在服从、贫穷和贞洁中生活”。（Promittere quidem non regulam，sed vivere secundum regulam，minus ad singula regulae dicitur obligare；sed hic plena regulae vitaeque promissio ponitur，nec additur “vivendo in obedientia，sine proprio et castitate”.）

彼埃尔·德·让·奥利维[1]在评论规则的这种表达（“生活在服从中”）时写道：“请注意，说‘生活在服从中’比说‘遵守’或‘服从’更有意义。事实上，只有当生活整个都处于其中（cum tota sua vita est sic applicatus ad illud），人们才会说，某人生活在某种状态或某种操作中，而理性的说法正是所谓‘存在、生活和行动于其中’（esse et vivere et conversari）。”（Olivi 1，第 119 页）传统的守戒法理思想在这里被颠倒：“小兄弟会”并不是服从规则，而是活出规则，这是一种更为极端的倒置，是生命致力于规则，而不是规则去要求生命。

1 奥利维（Pietro di Giovanni Olivi，1248—1298）：法国方济会的神学家和哲学家。奥利维认为方济会宣誓的规则包含“贫穷”，即严格节制意义上的“清贫的使用”，而同时代的其他方济会人士一般认为，“清贫的使用”对于方济各派的生活形式很重要，但并不是方济会清贫誓言的组成部分。奥利维支持的“赤贫观”对方济会的“属灵派”或“守规派”的思想体系影响不小。奥利维自称终生信奉罗马天主教，但因“清贫”的问题于 14 世纪初成为饱受教廷争议的人物。

扫描全能王 创建

所以，关于修道规则的讨论，涉及的似乎是冲击人类行为构思方式的一种转变，它从惯习和行动的层面转移到生命和生活的方式层面。这种从行动领域到生命形式领域的道德学和政治学的错位构成了修道主义留给现代人无法享受的最艰巨的遗产。确实，我们如何理解这种生命和生活的形象呢？它肯定自己是一种“形式—生命”，但不允许自己退化为与法律道德、戒律、忠告的牵连，它既不指向美德也不意味着科学，既不是工作也不是沉思，但它明确自称为完美共同体的法则。对于这个问号，无论答案如何，可以肯定的是，其涉及的人类行为范式问题，已经逐渐延展到严格意义的修道制度和教会礼仪之外，它渗透了世俗领域并持久地影响西方的道德学和政治学。就像我们看到的，如果这个范式把自己定义为规则与生活所趋向的一个无法区分彼此的交集，那么，想要了解它的本质，我们必须研究的正是这个交集。

扫描全能王 创建

Liturgia e regola

II 礼仪与规则

扫描全能王 创建

§1. 生活的规则

1.1 提及“规则”（regula）的语义史，研究过修道规则的历史学家和神学家往往都说得很笼统，通常局限于摘录来自相关语料库的意义。当然大家都知道，从公元2世纪起，教父们经常使用的词组有：“信仰的规则”（regula fidei，鲁菲诺就是用这个拉丁语词组翻译了俄利根文本中的希腊语词组 kanon pisteōs）、“真理的规则”（regula veritatis）、“传统的规则”（regula traditionis）、“《圣经》的规则”（regula scripturarum）、“虔诚的规则”（regula pietatis）。但是，这些词组与经常出现在修道规则文本中的“生活的规则”（regula vitae 或 regula vivendi）的关系，却没有得到过透彻的分析。另一方面，走出神学领域，大家都知道“法律的规则”[1]在罗马法学传统中的重要性，而不那么众所周知的是，鲁菲诺[2]能够把修道院的规则与宪章称为“法

1 法律的规则：Regulæ Juris 或 regulae iuris，源自罗马法中作为判例的法律准则。罗马法语料库中的第一条法律准则来自3世纪的法学家保卢斯：“法律不是从规则得来，相反，规则出自法律。”在天主教中，regulae iuris 是解释教会教规的一般规则或原则的通用术语，并以法律格言的形式收录在教会法的正典中，成为教会法特定意义中的“基本法”。

2 鲁菲诺（Rufino，340—410）：也称“暴君鲁菲努斯”（Tyrannius Rufinus），历史学家和神学家，曾是一名僧侣。他因将希腊的教父资料，尤其是俄利根的著作翻译成拉丁文而闻名。

扫描全能王 创建

理学的回应”（sancti cuiusdam iuris responsa）（Frank，第 67 页），足以说明教父们非常熟悉罗马法的传统。

彼得·斯坦[1]是一位被公认为对“法律的规则”进行了广泛研究的学者，他告诉我们，这个术语起源于早在公元前 2 世纪就开始的一场语法大辩论，这场辩论将古希腊、古罗马语法学家分成了两大派，辩论的主题是关于相似与异常，所谓相似即可以以此类推的规则的语法现象，而异常是习俗或习惯用法带来的不规则的语法现象（Stein，第 53 页起）。这意味着，即使像“表达的规则”（regula loquendi）或“语法学的规则”（regula artis grammaticae）这一类关于语法的表述性短语，对于修道院规则的编写者来说，也可以是不陌生的，就像我们已经看到的，他们经常用术语 ars[2] 作比喻。关于规则和惯习之间的关系，瓦罗[3]展开过一段明显超出了语言学范畴的阐述，他的话无疑证明了语法问题在帮助理解修道院内的同等问题上有着多么宝贵的参考价值。瓦罗的话是这样的：“如果我们必须遵循规则（si analogia sequenda est nobis），那它不是我们惯习中的规则，就是我们惯习中没有的规则。如果遵循前者，就不需要什么戒律了，因为当遵循惯习，那就是规则将跟着我们走（praecceptis nihil opus est，quod，cum consuetudinem sequemur，ea nos sequetur）。”（《论拉丁语》［*De*

1　彼得·斯坦（Peter Stein，1926—2016）：英国法律学者。于 1956 年至 1968 年担任阿伯丁大学法学教授，于 1968 年担任剑桥大学民法学教授，直至 1993 年退休。

2　ars：拉丁语名词 ars 的含义以其延续至现代语言中的“艺术”作为诠释是局限的，这个名词表达的概念更多，包括且不限于职业、工艺、技巧、技能、才能、专长、能力、精通、理论、科学、制度、学科、理论知识、艺术规范等。

3　瓦罗（Varrone，前 116—前 27，拉丁文名为 Marcus Terentius Varro）：古罗马学者和作家，著作颇丰，但唯一流传到现在的完整作品是晚年研究罗马农业生产的重要著述《论农业》。瓦罗被认为是罗马最伟大的学者，彼特拉克称他为“罗马的第三大光明”。

扫描全能王 创建

lingua latina]，第8卷第33页）

如果像施皮策[1]在研究欧洲词汇的历史语义学时所阐明的那样，当你忽略一个术语与整体语言环境的关系，你就无法理解这个术语的意义，那么，不管在神学还是法律或语法层面（包括作为一般的“技艺”的 artes），“规则”（regula）这一术语的语义学考证仍然有待我们去深入。在这里，我们仅限于一般诠释学的特征来完成个别初级的思考。

首先，如同我们看到的，术语 regula（规则）在短语中时常跟一个属格[2]的名词组合在一起，例如 regula fidei（信仰的规则）、regula iuris（法律的规则）、regula loquendi（表达的规则）等。以 regula iuris（法律的规则）为例，属格 iuris（法律的），它是一个主语性属格还是一个宾语性属格呢？关于这个例子，我们可以给出可靠的答案。《学说汇纂》[3]专门将下面这条简洁的定义归于保卢斯：“规则是对争议事项应该遵循怎样的路径给出的简明陈述。但法律并不来自规则，而规则由法律确立。”（Regula est quae rem quae est breviter enarrat. Non ex regula ius sumatur，sed ex iure quod est regula fiat）（《学说汇纂》50—17—1）那么，尽管意义特殊，但在短语 regula iuris（法律的规则）中，iuris（法

1 施皮策（Leo Spitzer，1887—1960）：奥地利学者，是罗马学、西班牙语语言文化的专家，科隆大学教授。也是有影响力的多产文学评论家，因强调风格而闻名。

2 属格：拉丁语名词在语法上的六格之一，现代语法中也称作“所有格”。

3 《学说汇纂》（*Digest* 或 *Pandectae*）：6世纪拜占庭帝国皇帝查士丁尼一世主持修订了一部法学著作汇编，全名为《民法大全》，又称《查士丁尼法典》，收集罗马帝国时代被赋予“解答权”的法律学者们的学说。《学说汇纂》是其中的一部分，共计50卷，耗时3年，于533年完成。整部法典在文艺复兴前重新出现在欧洲大陆，而《学说汇纂》这部分正是历代学者研究的重点。

扫描全能王 创建

律的）是一个主语性属格[1]，因为规则由现存的法律（ex iure quod est）产生（或必须产生：fiat）。

1.2　我们在对早期几个世纪的教父文本进行初步调查后发现，短语“信仰的规则”（regula fidei）和“真理的规则”（regula veritatis）所涉及的，也是这种主语性属格（主观所有格）。德尔图良是最早在技术意义上运用这些短语的人之一，在《论处女的面纱》（*De virginibus velandis*）中，他通过一个司法的隐喻肯定了真理较之习俗的首要性，任何法规都不能使真理无效（cui nemo praescribere potest）。真理不同于法律，真理之所以不能被习俗禁止或改变，是因为就信仰而言真理就是基督本身（Christus veritatem se，non consuetudinem，cognominavit［基督称自己为真理而不是习俗］）（Tertulliano，第 1 卷第 127 页）。只有这样，基督才能够宣布：“信仰的规则（regula fidei），是唯一的不可动摇也不可改变的规则，相信唯一全能的上帝，宇宙的创造者，以及他的儿子耶稣基督，他是童贞马利亚所生，在庞提乌斯·彼拉多[2]的手下钉上十字架，第三日他从死里复活，升入天堂，他注定将用肉体的复活回来审判所有活着的人和死去的人。”（出处同上，第 130 页）我们在这里看到的信条，确切地说是“信仰的规则”，它处在逐步完善的过程中，还没有具备大公会议即将授予它的教义的形式。就像奥古斯丁

1　所谓“主语性属格”或“宾语性属格”，涉及拉丁语短语结构“名词 + 属格名词”的一种语法现象，以文中 regula iuris 为例，由名词 regula（规则）与属格名词 iuris（法律的）合成的短语，相当于现代汉语词组“法律的规则”，为求证“法律”与“规则”之间的关系，可以在它们中间加上一个动词比如“产生”，按照文中法学家保卢斯的解释，结果必然是“法律产生规则”而不是“规则产生法律”，所以，“法律”占据主语的位置，属格的 iuris（法律的）就被称为“主语性属格”，也译作“主观所有格”。

2　庞提乌斯·彼拉多（Pontius Pilatus，？—36）：罗马帝国犹太行省总督（公元 26 年—36 年），因判处耶稣钉十字架而闻名。

扫描全能王 创建

在评论圣保罗和福音派的程式语“相信基督”时敏锐指出的，它还没有像在后来的教义中那样成为一种赋予信仰和真理以内容的外在规范；反而是“信仰基督”为“规则”提供了唯一的真理，这在本质上属于语用学的命令，暗示对基督的存在与行动给予直接和完全的支持与依赖。引用奥古斯丁的文字：“使你必须信仰他，不是因为你相信他……那么信仰他何意？信仰他为了去热爱，信仰他为了去推崇，信仰他为了走进他与他融合在一起。”（ut credatis in eum，non ut credatis ei ... quid est ergo credere in eum? Credendo amare，credendo diligere，credendo in eum ire，et eius membris incorporari）（奥古斯丁，《〈约翰福音〉解读》[*In Johannis Evang*] 29—6）“这就是相信上帝，显然不止是相信上帝……相信而坚持配合上帝的善工。”（hoc est credere in Deum，quod utique plus est quam credere Deo... credendo adhaerere ad bene cooperandum bona operanti Deo）（奥古斯丁，《〈诗篇〉释读》87—8）

鲁菲诺在《使徒信经释义》（*Expositio symboli*）中将这方面诠释得特别清楚，他说，教父们制定的“规则”，是把他们各自追求信仰和真理的经验合在一起（conferendo in unum quod sentiebat unusquisque），由此得出的信条无非是一种符号（symbolon），是他们的信仰的共同标记和见证；结合符号的术语 symbolon，他说：“在希腊语中 symbolon 的意思可以是‘提示’，也可以是‘贡献’，此处是许多人的贡献合而为一的意思（symbolon enim Graece et indicium dici potest et conlatio，hoc est quod plures in unum conferunt）。”他还认为，如果依照《学说汇纂》中的定义方式，这里也可以表述为：“但信仰并不来自规则，而规则由信仰确立。”（non ex regula fides sumatur，sed ex fide quae est regula fiat.）

扫描全能王 创建

在奥古斯丁的《论基督教教义》（*De doctrina Christiana*）中，“信仰的规则”和“真理的规则”通常指的是对《圣经》的解释，它们有助于指导《圣经》阅读。即使在这里，帮助澄清《圣经》晦涩难懂之处的“规则”，来源首先还是《圣经》本身：“如果对文本阅读或断句有不确定的地方，请求助‘信仰的规则’，请参考《圣经》中较清晰的段落……以便于理解。”（consulat regulam fidei，quam de scripturarum planioribus locis... percepit）（Agostino，第 172 页）在这里，奥古斯丁的榜样是提孔尼奥[1]，提孔尼奥的《规则之书》（*Liber regularum*）某种程度上被认为是《圣经》文本注释学论著的鼻祖，而奥古斯丁将其《论基督教教义》第 3 卷中的大部分笔墨都献给了这部作品。提孔尼奥在论述一开始就指出，作为打开或照亮《圣经》的“钥匙和光明”，他为读经配备的“神秘法则”可以在《圣经》本身中找到，它们占据了文本最为核心和隐秘的部分（quae universae legis recessus obtinent），而只有当它们的原理（ratio）被揭示，“凡封闭的将打开，凡黑暗的会照亮”（Ticonio，第 2 页）。因此，诠释文本的标准即“《圣经》的规则”（regulae scripturarum），它同样不存在于外部，而是源自经书本身：属格（所有格），不是宾语性（客观）的，而是主语性（主观）的。

1.3　现在，让我们回到在《四教父规则》序言中遇见过的词组“生活的规则”（regula vitae）：“我们如何规范言行即生活的规则。”（qualiter conversationem vel regulam vitae ordinare possimus）我们有必要试问，就像在刚刚研究过的文本中那样，这里是否同样涉及一个主语性（主观）

1　提孔尼奥（Ticonio，？—390）：活跃于 370—390，4 世纪北非基督教最重要的神学家之一，属于多纳图斯派，圣奥古斯丁受到他的上帝之城构想的影响。

扫描全能王 创建

的属格。就像在词组“法律的规则”和“信仰的规则”中，“法律”和“信仰”不受“规则”指导也不从“规则”派生，并且恰恰相反，那么同样的，在词组“生活的规则”（regula vitae）中，很可能不是生活方式源于规则，而是规则源于生活方式。或者，也许应该说，这里的运动是双向的，在二者持续的张力所形成的交集中，规则变成了生活，就像生活变成了规则一样。

在论文《关于反异教的处方》中，德尔图良采用启发的方式解释了短语“信仰的规则”：信仰的规则是那种“通过它而得以相信”的东西（Regula est autem fidei ... illa scilicet qua creditur）（Tertulliano，第2卷第106页）。那么同理可以说，“生活的规则”是那种“通过它而得以存活”的东西，它与安吉洛·克拉雷诺[1]即将用来定义方济会规则的词组“赋予生命的规则”（regula vivificans）完美相符。规则并不是被应用于生活，规则在创造生活的同时也在生活中创造自己。如果规则似乎以行为的方式实现了它们必须规范的生活，那么规则究竟是一种什么文本？而无法再与规则区分开来的生活又是什么？

ℵ 规则与生活无法轻易区分的情况在汝拉修道院的教父传记中表现得极为明显，传记的开头是：“汝拉修道院[2]神圣教父罗马诺、卢皮钦和欧根铎的生活即规则。”（Vita vel regula sanctorum patrum Romani，Lupicini et

1 安吉洛·克拉雷诺（Angelo Clareno，1247—1337）：13世纪晚期至14世纪早期“小兄弟会”“属灵派”团体之一的创始人和领导者。反对改变阿西西的圣方济各建立的修会秩序，坚持赤贫的修会宗旨，坚持认为教会的财富是可耻的。其修会团体于1296年被教皇博尼法斯八世宣布为异端。

2 汝拉修道院：汝拉山（Jura）也译作侏罗山，位于阿尔卑斯山以北的山脉，横跨法国、瑞士和德国三国，其西侧法国与瑞士交界山区传统上有修道院分布，文中的汝拉修道院在今天法国境内。

扫描全能王 创建

Eugendi，monasteriorum iurensium abbatum）这部作品最近一版的编者认为（*Jura*，第 240 页），在第三位教父的生平结尾部分有一项重大遗漏，根据他的看法，紧接着这位教父的生平应该有陈述规则的内容。手稿本身并没有提供可以支持这一假说的实质依据，但是编者指出，作者在教父罗马诺生平的一个段落里提到会在书的第三卷即关于欧根铎教父的内容中陈述规则，然而，直到第三卷传记终结在修道院院长欧根铎的故去，也并没有出现关于规则的只字片言。所以，假如确实存在那项遗漏的话，遗漏的篇幅怕是要等于整篇传记的长度了。

我们在此处碰到的实际是一则手稿勘正的案例，只是编者理解的偏差让它变成了"勘错"。编者的推论是，如果承诺揭示规则，作者就不能局限于叙述教父的生平。这恰恰说明编者并没有理解文中尤其序言中"生活即规则"（vita vel regula）的短语构造，即连接"生活"和"规则"两个术语的一种特殊的不定式关系。在第一位教父传记的开头，作者确实宣称要"正如亲眼所见并从长老们的传统中所获得的那样，忠实地再现（fideliter replicare）汝拉教父们的'行为与生活和规范'（actus vitamque ac regulam）"（*Jura*，第 242 页）。在 actus vitamque ac regulam 中，后附语语素 -que 和连接词 ac，相比连词 et（和），能够更加紧密地协调和强调被连接的词语之间的关系，它们有助于完成三个单词共同构成一个概念的任务，也就是说，只有通过这三个不可分割的单词才能充分地实现某个概念即"教父们的生活形式"的表达。

如果说作者没有单独另外誊写一份规则，那是因为它已经完美地包含在欧根铎生平的叙述中。关于规则的阐述，作者确实写过把它留在第三卷的话（"quia rectius hoc in vita beatissimi Eugendi depromitur"），这句话被编者不太准确地译为"把它与圣欧根铎的生平一起给你们确实更合适"（il est plus normal en effet de vous le donner avec la vie de st. Oyend），但根据动词depromi"提取、推断"的正确含义，这句话的意思实为"因为它或许最恰当

扫描全能王 创建

地体现在了有福的欧根铎的生活中"。仔细翻阅这部传记，特别是第 170 至 173 段，我们还能找到关于修道院院长如何组织修士共同生活的描写；然而不管怎样，问题的实质还是在于文本中的规则阐述无法分割于生活的阐述。

1.4 自维特根斯坦以来，当代思潮以及最近的法律哲学家都试图定义一种特别类型的规范，称作构成性的规范，它们不规定某种行为也不规范事物的预先存在状态，却让自己成为那种行为或那种事物的状态。维特根斯坦采用的例子是象棋中的棋子，棋子在游戏开始之前并不存在，它为游戏规则所构成（"棋子是规则的结论，它为规则所驱使"）（Wittgenstein 2，第 325—326 页）。显然，执行这种不仅限于向代理人规定某种行为而更是制造这种行为的规则，是很成问题的。

套用经院哲学的说法"形式赋予事物的存在"（forma dat esse rei），在这里，可以表述为"规范赋予事物的存在"（norma dat esse rei）（Conte，第 526 页）。那么，一种生命的形式应该就是定义这种生命的形式的构成性规则的集合。然而，从这个角度是否可以说，修道士如同棋子，是由他生活所依据的规定的结论来定义的？而反过来讲是否同样成立，是修道士的生活方式创造了他的规则？也许两种说法都没错，但前提是说明一点，规则和生活在这里进入了一个无差别的区域，而一旦它们不再拥有分辨彼此的可能，第三种东西开始崭露头角，虽说方济各派没有能够为它给出准确的定义，但就像我们即将看到的，他们会称它为"使用"（uso）。

事实上，正如维特根斯坦似乎暗示的那样，构成性规则的概念本身意味着，规则无非是一般原则应用到个案的常规表述，也就是纯粹逻辑运算下康德模式的规定性判断，已经被消除。通过将伦理问题从规范与

扫描全能王 创建

行为的关系层面转移到生活方式的层面，修道院的方案似乎在质疑规则与生活、普遍与特殊、必要与自由的二分法，而我们恰恰习惯通过这种二分法来理解伦理道德。

扫描全能王 创建

§2. 口述与书写

2.1 正是站在这个角度，为了一探规则的本质，我们尝试从早期规则的文本结构入手，尤其来看一下因为影响了本笃会规则而受到学者们极大关注的《大师规则》。人们发现，在最早的寺院文献中，通常匿名的作者们或多或少似乎都有意地引入一种介于口述体和书面体的复杂并近乎对抗的关系，这种关系可以称作“虚拟的口述”（Frank，第55页）。巴西利奥的原文正是如此，《规则详论》（*Regulae fusius tractatae*）的序言从宣布召开一次“会议”起头（synelēlythamen［我们已经聚集在一起］），准备“虔诚地生活”（tou biou tou kat' eusebeian）的与会者们声称知道什么可以引导他们走向救赎（mathein ta ton pros sōtērian）（《早期教会领袖著作研究希腊卷》，第31卷第889页）。事实证明这是一种场景设置，因为文本在后续的内容中示意，那是一个不确定的但是合适的地点和时间（“当下时间合适，而这个地方给予了我们不受外界干扰的安静与祥和”）（出处同上），人们需要假设构成规则的口头问答活动已经在那个地点和时间里完成（随后用文字记录下来）。

《四教父规则》同样以四位主人公的会面和谈话形式开始，目的

扫描全能王 创建

是“确定兄弟们的生活方式即生活规则”（Sedentibus nobis in unum... qualiter fratrum conversationem vel regulam vitae ordinare possimus［当我们坐在一起……我们可以确定兄弟们的言行方式即生活规则］）（Vogüé 1，第 180 页）。在第二部分的马卡里奥谈话[1]中，这位教父明显道出，随着谈话的展开，规则会逐渐以书面形式记录下来：“由于兄弟们的美德刚刚被记录下来……”（quoniam fratrum insignia virtutum... superius conscripta praevenerunt...）（出处同上，第 184 页）文本采用这种独特的加工手段和明智的情景会话模式成就了自己的写作。

在《第二教父规则》[2]中，如果说场景布置看上去没什么两样（Residentibus nobis in unum ...［我们坐在一起……］），口述与书写之间的对抗却发生了变化，因为这里明确指出的是：“为了兄弟们的利益，书写即规范在修道院中必须遵守的规则。”（conscribere vel ordinare regulam，quae in monasterio teneatur ad profectum fratrum）（出处同上，第 274 页）一旦坐在一起开会的目的明确成为书写规则，语义就可能开始振荡，我们不仅可以将“规则”（regula）这个术语解读为“生活方式”（如同《四教父规则》的序言），也可以将它解读为“书面文本”。

在《第三教父规则》[3]中（沃居艾认为作者是一位主教），从口述到书写的过渡早已完成，这里不再是书写而是朗读规则的问题：“奉主的名我们与兄弟们相聚，我们决定按次序朗读教父们的规则和制度。”

1　马卡里奥（Macario）谈话即《四教父规则》的第二篇《马卡里奥规则》。

2　《第二教父规则》：针对修道院社群的新需求在原《四教父规则》的基础上更新编写而来。

3　《第三教父规则》：同前，主要来源是马卡里奥的规则（《马卡里奥规则》）。

扫描全能王 创建

（regula et instituta patrum per ordinem legerentur）（出处同上，第532页）规则已经是书面文件，但可以且必须经过朗读，对于那些申请进入修道院的平信徒来说更是如此（“对待想脱离世俗进入修道院的人，请在门口向他朗读规则……”）（出处同上）。

在本笃会的规则中，我们目睹了口述与书写冲突的终结，这种冲突曾经使冲突来源的教父规则如此生动活泼。本笃会的规则已经只是一个文本，它的最后一章名为“誊写的规则”（regula descripta）：“我们誊写了规则……我们尽详尽善地誊写了规则。”（regulam hanc descripsimus... hanc minimam regulam descriptam...perfice）（Pricoco，第270—272页）早期的规则抄录采用动词conscribere，它在人们脑海里唤起的是一份听写教父的亲口述说以及从僧侣本人的生平提取并录写内容构成的文本，而这里的动词describere，却是职业抄写员誊写文本的技术用语。就像我们看到的，有一种惯例在加洛林时代开始变成强制性的规定，即规则从此称为“誊写的规则”（regula descripta），在这里，口述与书写的对抗，短语“生活的规则”（regula vitae）中主、宾语意义的对抗，都已偃旗息鼓。

2.2　至少在圣本笃之前，规则文本在口述体和书面体之间建立的辩证关系是什么？这些规则为什么如此固执地把书面体当作朗读一样搬上“舞台”？这不仅仅是虚拟口述的修辞构造，也不仅仅是为了通过口述与书写的游戏展示规则正在进行文本构建并将通过从“规则—生活方式”到“规则—文本”的跨越获得其权威（尽管这也是事实）。这里的问题似乎更在于构建规则文本的特殊地位，它不只是一份书面文件，也不单是一通口头宣讲，它的存在依据不在于抄录某种生活惯习，也不在于书面规则的付诸执行。也就是说，被规则推送到台前的是某种不会终

扫描全能王 创建

结在两个维度之任何一端的东西，正是也只有在两种维度的张力中才能找到它的真相。既不是书写也不是口授，既不是法律准则也不是生活惯习，无休止地移动在两个极点之间的规则，是在寻找一个尚待定义的完美的共同生活的理想。

在这方面，《大师规则》倒是给出了一些典型有效的提示。它的序言一开始就把虚拟口述的范式推向极致，使口语和书面的分界线模糊到几乎看不清。它以呼语的形式起头，结构在语法上显得如此复杂，以至于诠释者们发现了它的特殊却都选择性地忽略它：

> 哦，人啊，（我说）首先是对正在阅读（我）的你，然后也对正在听我说话的你，现在请你抛开其他的想法，请明白，是我正在对你说话，而通过我的嘴，给你指示的是上帝。（O homo，primo tibi qui legis，deinde et tibi qui me auscultas dicentem，dimitte alia modo quae cogitas et me tibi loquentem et per os meum deum te convenientem cognosce.）（Vogüé 2，1，第 288 页）

是谁在这里说话？看上去更像是规则本身，还是如同沃居艾认为的，是它的作者？不管怎样，口述与书面的关系，在这里已经难分难解。一方面，写作的原始性质是无疑的，因为它面向一位读者即“正在阅读的你”（tibi qui legis），在接下去的几行中它直接把自己称为一份书面文件：“那么，聆听的人啊，正听着我说话的你，请明白，并非我的嘴，而是通过这份文字（per hanc scripturamcon），上帝在说……”另一方面，有意思的是，这份奥妙的书面文件不仅面向一位读者，同时也面向一位听者，“然后也对正在听我说话的你”（deinde et tibi qui me auscultas

扫描全能王 创建

dicentem）。再接下去，虽然前面为自己假设了一名读者，说话间又把自己表现为即将大声朗读“这份文字”的人，“这份我即将向你朗读的文字”，显然指的是规则文本（hanc scripturam quam tibi lecturus sum）（出处同上，第 292 页）。

如果说，使用呼语的呼唤者的身份，一边割裂在书写和口述之间，一边又合情合理地难分难解，那么，被呼唤为“人啊”（homo）的人，关于他的身份，问题也很不少。事实上，他裂变成为读者和听众，而只有作为必须忠实遵守“这份文字”和“这份规则”（haec regula）（出处同上）的收件人，他才似乎能够找回自身的统一体。

2.3 不过，在这份规则的文本里，仿佛有一个段落藏着一把解开所有谜团的钥匙，让我们有可能去定义规则的内核与性质。这就是第 24 章，标题是“关于每周的餐间朗读者”（De ebdomadario lectore ad mensas）。规则在此是这样说的，四季无论冬夏，“凡第六或第九个时辰的用餐时间，每位教务长须轮值朗读规则文本一周”（出处同上，第 2 卷第 122 页）。文本紧接着又说明，这是一种连续的朗读，即每天都从中断的地方接着往下读：

> 朗读者将每天诵读这本规则（regulam hanc），在他读到的最后的地方做个记号，便于日复一日（sequenter cottidie）连续而完整地读下去，整部规则的朗读就这样在每星期的轮流机制中周而复始。（出处同上，第 126 页）

规则明确了朗读者执行职责的方式（“将要进行朗读的人员须做自我介绍并大声说：为我祈祷吧，我的主人们，因为我进入了我的餐间朗读

扫描全能王 创建

周”）（出处同上，第 124 页），以及如何不匆忙地朗读，以便听众可以清楚地了解规则要求他们做什么。

所以，我们需要想象一下，当读到第 24 章，朗读者一定会碰到那个要求他每天朗读规则的段落。这时会发生什么呢？在朗读规则的其他段落时，读者执行了朗读的戒律，但没有去做那一刻读到的文本吩咐他做的事情，相反只有在这个情形下，朗读规则和执行规则无缝衔接。读着要求他读规则的规则，读者在事实上用行为执行了规则。也就是说，他的朗读（lectio）成为一种典型的案例：既是宣布规则和执行规则的高度统一，也是命令服从与服从命令的不可区别。

口述和书面之间的辩证关系在这里是完美无缺的：有那么一份书面文件，没有它的朗读，就没有它的存在。正如规则在稍后处提示的，那是一个重要的插入句，它将规则的日常朗读定义为“投入使用”（in usu mittere）：“规则的每日投入使用是更好领悟下的遵守。”（nam cum cottidie in usu ipsa regula mittitur，ex notitia melius observatur）（出处同上，第 130 页）规则设置了书面体的优先性，但这种惰性的文字必须通过朗读才能实现“投入使用”。越过几页之后，这一点又得到了重申，即建议旅行中的僧侣也要朗读，如果无法执行，至少求助于冥想（meditatio）、背诵，“以便每天还给规则本属于它的东西”（ut cottidie regulae reddat quod suum est）。朗读（lectio）和冥想（meditatio）是规则的构成性部件，定义了规则作为组织章程的地位。

扫描全能王 创建

§3. 作为礼仪文本的规则

3.1 朗读（lectio）从一开始就是基督教礼仪的重要组成部分。今天，人们普遍承认，它源于在犹太会堂里朗读（很可能是唱读）《妥拉》（*Torah*）经卷的做法。关于这种朗读，传统上把它的起源追溯到摩西的事迹："每逢第七年的末了，就在豁免年的定期，住棚节的时候，全体以色列人会来到耶和华你的神所选择的地方朝见他；那时，你要在所有以色列人面前，将这律法念给他们听。"（《申命记》31：10—12）朗读的最早见证，有两条是《新约》中的内容。第一条是保罗和他的同伴们在安条克的犹太会堂参加律法的宣读（anagnosis tou nomou），随后受邀评论读过的段落："宣读了律法和先知书之后，犹太会堂的领袖向他们说道：'兄弟们，有什么劝勉的话，请告诉大家吧。'"（《使徒行传》13：15）而第二条则是耶稣自己在拿撒勒的犹太会堂所做的宣读与评论（《路加福音》4：16—21）：

> 那是一个星期六，按照自己的习惯，他进了会堂，他起身宣读。他们递给他先知以赛亚的书[1]，展开书卷，他找到了

1 先知以赛亚的书：《旧约》中《先知书》，天主教译名《依撒意亚先知书》，基督新教译名《以赛亚书》。

扫描全能王 创建

> 写着这些字句的地方："上主之灵附于我身，因此将我献祭，并派我将福音带给穷人，为囚犯带去自由，为盲人带去光明，解放受压迫的人并宣告上主恩典的禧年。"然后，他把经书卷起来递还给执事，坐下。会堂里所有人的目光都集中在他身上。于是他说："今天的这段经书应验在你们的耳朵里了。"

这两则证据表明，早在耶稣时代，犹太教堂的《妥拉》文本阅读可能已经分解为每周研读一段妥拉读经篇（parashot）的模式（如同我们从后来的资料中得知的那样）；并且，除了《摩西五经》[1]，《先知书》（*haftarot*）的段落也得到诵读，读经之后就是点评讲道（derashah）。保罗和耶稣正是为我们提供了这样的例子。

《妥拉》经卷的宣读渐渐演化为连续诵读的形式，在巴勒斯坦，它按照三年的循环周期进行，从尼散月[2]的第一个或第二个星期六开始；在巴比伦，持续时间为一年，从住棚节之后开始（Werner，第 89 页）。《先知书》并不是连续阅读，而是每次选择一个与当天阅读的《妥拉》经文相对应的单独的段落。

基督教效仿犹太会堂的做法，设置了朗读《旧约》的机制，起初可能每周一次，至迟从公元 2 世纪末开始，添加了《新约》文本的朗读。虽然我们不知道最初这些读经的顺序和连贯性怎样，但圣安博礼、摩

1 《摩西五经》（*Pentateuch*）：常被称为《摩西五书》，犹太教称为《妥拉》，又称为《摩西律法》，基督徒常称为"律法书"，是希伯来《圣经》最初的五部经典。

2 尼散月：希伯来历的一个月份，为犹太教历一月、犹太国历七月，长为 30 天，对应格里高利历的 3 月至 4 月间。

扫描全能王 创建

尔阿拉伯礼[1]和高卢礼的早期模式都保留了接连诵读三段经文的模式，一段来自《旧约》，两段来自《新约》。起初主要以连续诵读（lectio continua）为原则，但从公元1到3世纪，朗读的段落很可能每次由主教指示给执事和读经人（lector）。从5世纪末起，出现了一种不同于连续诵读的模式，即根据礼仪年的结构选择并搭配一套固定的读经篇目。这种读经方式也促成了某些书籍的产生，称作“选集”（lectionarii）、“伴读”（comites）或“信札”（epistolaria），它们是收集每一天需要朗读的经书片段的小册子。作为这种朗读礼仪的最早选集之一，摩尔阿拉伯礼的《全年手册》（*Liber comicus de toto circuli anni*），正是根据礼仪年历中的庆祝排序呈现读经的片段，形式如：“在主降临的第一个星期日弥撒中宣读”（legendum in 1° dominico de adventu Domini ad missam），后跟需要阅读的文字段落（此例中为《以赛亚书》两段，《罗马书》一段）。哼诵[2]和唱诗作为“庄严读经”（lectio solemnis）的形式成为朗读的组成部分。

3.2 如同我们看到的，礼仪年是根据日历标记上帝的神圣工作以示纪念，而朗读《圣经》是把每一天乃至每一小时都与神圣事件的历史记忆关联起来的最佳方式。但是，根据确立基督教礼仪的深层意图，朗读并不限于回忆或纪念过去的事件，而是用某种方式让“主的话”呈现出来，就仿佛在这一刻用那个神圣的原声再次说出了那番话。“当神圣的经文在教堂里被诵读”（Cum sacrae scripturae in Ecclesia

---

1 摩尔阿拉伯礼：也称“莫扎拉比礼”，公元4世纪在伊比利亚半岛古西哥特王国托莱多地区诞生的天主教会礼拜仪式，流行于西班牙裔地区（包括基督教和穆斯林地区）直到11世纪。

2 哼诵：几乎用鼻音朗诵，在东方基督教会的仪式中用于阅读礼仪文本，在希伯来人中用于阅读散文式的《圣经》段落。

扫描全能王 创建

leguntur），《罗马弥撒礼》（*Missale romanum*）这样说，“上帝亲自对他的子民说话，而基督出现在他的话语里，传讲福音”（Deus ipse ad populum suum loquitur et Christus，praesens in verbo suo，Evangelium annunti）。蕴含在“朗读”中的回忆是在词源意义上的“再现”，也就是说，使读到的内容实况获得了表演性的呈现。

尼古拉斯·卡巴希拉斯[1]在他的《神圣礼仪诠释》中，清楚解读了礼仪诵读中的这种表演性特征。在那些读出或唱出的文字中，他写道：“我们看到（horōmen）基督的形象以及他为我们成就的事业和蒙受的苦难。圣歌和读经，正如司铎在礼拜仪式中的所有动作，象征着（sēmainetai）全部的救赎计划。”（Cabasilas，第60页）假如说“整个仪式就像一个身体的图标，那是救世主的生命”，那么这些歌唱和朗读就象征着基督生命体系的不同时刻并把它们“放在了我们眼前”（hyp'opsin agousa）（出处同上，第62页）。诵读《圣经》的特殊功效在于它的双重作用，即同时“使忠诚者成圣（hagiazein）和象征基督的救赎……因为是上帝启示的神圣经文和话语，歌唱和诵读它们让读者和歌者变得神圣；而因为读经段落经过那样的选择与安排，它们具备另一种力量（dynamin），实现基督在场（parousias）和基督生命的语义表达（sēmasian）”（出处同上，第130页）。

至于此处的“语义”（sēmasia）绝不仅仅是一个单纯语言学上的“意义化”问题，它无疑也得到了卡巴希拉斯的诠释，他指出，这些诵读“使主的显现看得见（tēn phanerōsin tou Kyriou dēlousin）”（出处同上，

1　尼古拉斯·卡巴希拉斯（Nicolas Cabasilas，1322—1392）：拜占庭的神秘主义和神学作家，东正教的圣徒，罗马天主教会使用他《关于基督教生活》中的摘录作为时辰礼仪的读物。

扫描全能王 创建

第 156 页）。按照耶稣在拿撒勒会堂诵读《圣经》那段话的含义，经书在那些听经的人身上得到应验（“今天的这段经书应验在你们的耳朵里了”）。正是因为朗诵的话语所具备的这种特殊的演示功效，就像在犹太会堂里已经发生的，它们可以获得圣礼的地位，并作为“精神献祭”（oblatio rationabilis）和“语言献祭”（logikē thysia）出现在弥撒规程中。

3.3 如果我们现在回到修道院规则的性质问题，就有可能提出这样的假设，即通过使规则成为连续诵读的对象，《大师规则》实际上决定性地确认了规则的礼仪地位。也就是说，这份规则的文本不仅在书写和朗读的区别上趋向模糊，而且，在生活的整体礼仪化和礼仪的同样整体生活化模式中，书写与生活、存在与生活，都变得难以分辨。所以，像沃居艾那样，在规则的主体中划出一个单独的“礼仪部分”，强调其广泛性和细致性，誉之为“罗马教仪之前的任何礼仪文献均无法比拟”（Vogüé 2，1，第 65 页），是没有意义的。规则中不可能有一个关于礼仪的“部分”，因为就像我们看到的，修道士的生活已经全部化为礼仪，祈祷和朗诵的种种严苛规定，一丝不苟地勾勒出修道院生活的各个方面。正如冥想让朗诵获得了潜在的连续性，修道士的每一个手势、每一件卑微的手工劳动也都成为一种精神功课，并作为上帝的工作而取得礼仪的地位。修道主义的挑战和新奇之处恰恰在于这种不间断的礼拜，教会将很快接受它，并且尝试将修道院崇拜所特有的极权主义要求一定程度地引入大教堂的崇拜中。

因此，修道院规则的深层结构和严格意义中的礼仪文本结构有了奇异的相像之处：修道规则有对服装形式及其意义的关注，教会礼仪书有长篇大论的“论教士服饰”（de indumentis sacerdotum）；修道院有入院宣誓的规定，教会礼仪有“论职分”（de ministris）和教士任命的

扫描全能王 创建

章节；修士描述执着而精准的昼夜时辰祷告，教士阐述宏伟壮观的礼仪年历。也因此，分歧与冲突一直以某种形式出现在整个教会史。因为，如果说教会是从生活中提炼出礼仪，这套礼仪却是构成在一个隔离的单独范围里，它的持有人是教士，他代表了基督的祭司的职分。修士们却废除了这种隔离，通过将生活方式作为一种礼仪、将礼仪作为一种生活方式，他们让生活和礼仪有了难分彼此又充斥紧张的交集。因此，在修道院规则中，占据主导地位的礼拜仪式是祈祷、朗诵和唱赞美诗，而不是真正意义上的圣祭：《大师规则》极为细致地描述了前者，而仅仅在关于节日圣歌的环节提到弥撒，更令人好奇的是，圣餐礼的论述居然出现在关于修士在厨房做周祷告的段落里。因此，修士和教士之间也有了明确的区别，教士可以朝圣者的名义客居修道院（peregrinorum loco），但不能固定居住，也不可企图在修道院内获得任何形式的权力（nihil praesumant aut eis liceat vel aliquid ordinationis aut dominationis aut dispensationis Dei vindicent）（出处同上，第 343 页）。

如果礼仪完全转化为生活，那么，从奥古斯丁开始就认可的教士的道德品质无关职务效力的基本原则（opus operatum）就不能成立。品行不端的教士不管怎样还是教士，他所执行的圣事也不会因此失效，而修士很简单，不够格的修士就不是修士。

尽管教会对修道院的控制逐渐扩大，正如我们所看到的，至少从加洛林时代起，修道院就一直处于主教的监管之下，但“两种礼仪”之间的紧张关系永远不会完全消失，就在教会似乎已经将修道院完全融入自己秩序的时候，随着方济会以及 12 至 13 世纪宗教运动的兴起，矛盾再次出现直至爆发公开的冲突。

扫描全能王 创建

א 从这个角度来看，新教改革可以被合法地视为由奥古斯丁派修道士路德倡导的捍卫修道院礼仪、反对教会礼仪的强烈诉求；从严格的礼仪角度看，新教改革通过强化祈祷、朗诵、诗篇歌咏和弱化圣体圣事的礼仪来定义自己，并非偶然。

א 希腊语单词 leitourgia 源自 laos（“人民”）和 ergon（“工作”），意思是“公共义务服务”“为人民服务”。这个术语从来就属于政治词汇，指的是富有的公民须为城邦提供义务服务（组织公共游戏、武装三列桨战船、为城市节庆安排合唱团）。亚里士多德在《政治学》（1309 a 17）中对民主体制中的一些习俗提出警告，告诫不要“追崇昂贵而无用的礼仪，例如维持合唱团、火炬接力赛等类似的服务”。

亚历山大城的拉比们将《圣经》从希伯来语翻译成希腊语，该版本称为《七十子译本》[1]，有意义的是，通常意为“服务”的希伯来语单词 sheret 一旦出现在宗教崇拜语境中，拉比们就会选用希腊语动词 leitourgeō（通常结合 leitourgia 使用）来翻译。同样有意思的是，在《希伯来书》中，基督本身就被定义为“圣事服务者”（leitourgos）（《希伯来书》8：2），人们还说他“获得了一个更好的职分（leitourgia）”（出处同上，8：6）。在这两种情况中，术语的原始政治含义（为人民所做的服务）仍然存在。正如彼得森[2]在他的《天使之书》中所言，人世间的教会礼仪“与政治领域有着原生的关系”（Peterson，第 202 页）。

1 《七十子译本》（*la Settanta*）：《新约》时代通行的希伯来《圣经》的通用希腊语译本，估计于公元前 3 世纪到前 2 世纪期间，分多个阶段于北非的亚历山大城完成。《七十子译本》为犹太教和基督教信徒所普遍认同。

2 埃里克·彼得森·格兰吉安（Erik Peterson Grandjean，1890—1960）：德国神学家和基督教考古学家。

扫描全能王 创建

交　集

为了实现基督徒的“生命的形式”（forma vitae）并定义这种解决方案下的实践形象，修道主义无疑是最极端和最严格的一种尝试。同样可以肯定的是，尽管在某些意义上并不符合教会正在制定的礼仪准则，修道主义的尝试终究还是不绝对地、逐渐地采取了礼仪的形式。为此，修道主义的活力和身份将取决于自身在教会礼仪面前保持多大程度的独特性。而后者，在祭礼的神圣实效模式中，在教士的主观性及其实践效力的联动又脱节的模式中，走向了体系化。

在这个不无问题的背景下，修道院好似一方贯穿着两股逆向驱动力的力场，一股力量要把生活化为礼仪，另一股力量想把礼仪变成生命。一方面，一切都变成了规则和礼仪，以至于生活仿佛消失殆尽；另一方面，一切都被赋予了生命，“律法”成为“命法”，形同废除了法律和礼仪本身。一个与生命无关的法则，既相反又对称地，遭遇了一个彻底化身法则的生命。

我们仔细观察，它们实际是同一个过程中的两个方面，在这个过程中，伴随古典世界的衰落，基督教时代正当开启，本体论和伦理学领域

扫描全能王 创建

进入持久的危机，三位一体的神学体系和礼仪的效力定义了神和人的行动的新范式，人的存在落入了前所未有的困境。也就是说，两方面都涉及一个问题：渐进且对称地消除存在与行动之间、法律（书写）与生活之间的差距，而面对教会礼仪实现的存在不等同于行为、生活不等同于法律的情形，修道院的礼仪几乎逆向操作，沿着从书写（法律）到生活、从行动到存在的路径前进。

当然，新生事物每每共存于波澜不惊的传承和异军突起的融合，在这里人们出乎预料地看到基督教与来自斯多葛主义伦理学、晚期柏拉图主义、犹太传统以及其他异教崇拜的元素聚集在一起。然而一名修道士，他不会像斯多葛派哲学家那样为了遵守也是宇宙秩序的道德法则而生活和行动，也不像罗马贵族那样严格地遵守法律规定或仪式形式主义；他不像犹太人那样通过契约连接上帝而履行他的诫命，也不像雅典公民因为“追求美（philokalein）而不奢靡，智慧（philosophein）而不柔弱”去行使他的自由。

正是在这个具有历史张力的领域，伴着几乎与之竞争的礼仪，人类经验中的一种新境界正在开始扫清自己的道路。好像由礼仪化身的“形式—生命”试图从礼仪中解放出来，尽管一边不断地重新落入其中，一边又以等同的顽强挣脱出来，这使我们能够瞥见行为和存在的另一种不确定的维度。

从这个意义上说，“形式—生命”是这样一个东西，它会不断地在分裂中撕开，而在分裂中维护它的是礼仪。修道主义的新意，不仅在于生活和规范在礼拜仪式中的巧合，还在于，甚至首要在于它的最大成功，即调查和识别“生活即规则”（vita vel regular）、“规则和生命”（regula

扫描全能王 创建

et vita）、“生活的方式”（forma vivendi）、“生命的形式”（forma vitae）等短语苦苦尝试命名的东西，而现在我们到了设法为它作出定义的时候。

扫描全能王 创建

Forma-di-vita

Ⅲ 形式—生命

扫描全能王 创建

§ 1. 发现生命

1.1 公元11至12世纪之间，某些复杂的现象在欧洲出现并蔓延，首先在法国和意大利，然后在佛兰德斯和德国，历史学家没有更好的归类方式，就把它们标注为“宗教运动”，从教会历史的角度看，如此命名，也是因为随着时间的推移，这些现象导致了修道秩序或异端教派的形成，而它们都遭遇了教会等级制度的严酷打击。1935年，赫伯特·格伦德曼[1]专门针对这些现象撰写了一本今日已成经典的专著，题为《中世纪的宗教运动》（*Religiöse Bewegungen im Mittelalter*），他反对忏悔史的研究倾向，即只考虑修道秩序以及由它产生的异端教派问题，他提议把这些现象归还到“运动”的本质。另一方面，不同于某些历史学家只侧重所涉现象的社会经济面，格伦德曼想要了解的是那些现象的“原始特征”和“宗教目标”，他的第一个问号是哪些事件、压力或深刻的危机决定了“初期的宗教运动转变成为不同的秩序和教派”（Grundmann，第30页）。

---

1 赫伯特·格伦德曼（Herbert Grundmann，1902—1970）：德国历史学家，曾担任《德意志历史文献》（*Monumenta Germaniae Historica*）的编辑部主任。

扫描全能王 创建

然而，只要推敲一下被格伦德曼纳人思考的众多资料，我们马上可以发现，直接的或间接的信息来源都把这些运动的主张放在理所当然的宗教层面，但从教会传统和修道制度分别定义并勾画宗教范围及实践的方式上看，这样的宗教层面表现出并非无关紧要的创新性，而人们也因此可以尝试在超范围但又非其莫属的宗教或经济社会的意义中对这些运动的主张本身进行相关的思考。无论运动的发起人是阿布里塞尔的罗伯特（Roberto di Arbrissel）、瓦尔多（Valdo）、克桑滕的诺贝托（Norberto di Xanten）、贝尔纳多·普里姆（Bernardo Prim），还是方济各，也无论他们的追随者是否以“谦卑的人”“基督的穷人”“好人”“小兄弟”或“愚人”自称，这些运动所肯定和主张的东西实际上并不涉及神学或教义，也无关信条或《圣经》的诠释，而是与生命和生活方式相关，是“一种新的生活”（novum vitae genus），他们称之为“使徒的生活”（haeretici qui se dicunt vitam apostolicam ducere...［自称过着使徒生活的异教徒……］；nos formam apostolicae vitae servamus...［我们保持使徒生活的形式……］），或称为“福音派”（pure evangelica et apostolica vita... vivere；vita Vangelii Jesu Christi；vivere secundum formam Sancti Evangelii［过着纯福音派和使徒的生活……耶稣基督福音的生活；按照圣福音的形式生活］）。清贫的主张出现在所有这些运动中，该主张本身并不新鲜，但恰恰成为这种生活方式或生活形式中最为触动观察者的一方面（nudipedes incedebant；pecunias non recipiunt；neque peram neque calciamenta neque duas tunicas portabant［他们赤足而行；他们不收钱财；他们不背行囊，不着鞋履，不穿一件以上的外衣］）（出处同上，第 74 页）；然而，它不像修道院传统那样代表了一种为了获得救赎而进行的禁欲或克己苦修，而是他们宣称在完美的喜悦中实践的“使徒的”“神圣”生活的不可分割的组成部分。有意思的是，奥利维与阿奎纳的观点在这里起了冲突，阿奎纳认为清贫只是达到完美的方式之

扫描全能王 创建

一，而不是完美本身（quod paupertas non est perfictio, sed instrumentum perfectionis［贫穷不是完美而是实现完美的工具］），奥利维却肯定清贫在本质和整体上完全契合于福音的完美（usum pauperem esse de integritate et substantia perfectionis evangelicae［清贫的使用是福音本质与整体的完美］）（Ehrle，第 522 页）。

不言而喻，修道主义从来就与某种生活方式密不可分；但在修道院或隐修地，问题不在于生活本身，而在于通过哪些方式、规范和技术对生活实现各个方面的管理。使用一份熙笃会文献中的说辞，修士的生活传统上被理解为“忏悔赎罪的”，而这里主张的却是它的“使徒”性，即其“天使”性和“完美”性（vita monachorum est apostolica et habitus eorum est angelicus et corona quam habent est et perfectionis signum et clericale... monachorum vita non sit penitentialis, sed apostolica...［僧侣的生活是使徒式的，他们的习惯是天使的，他们拥有的冠冕既是神职者的也是完美的标志……僧侣的生活不是忏悔而是使徒的生活……］）（*Thesaurus*，第 1644—1649 页）。同样显然的是，由一群人严格实践的一种生活方式会在教义层面带来一些必然的后果，这些后果可能导致并在事实上已经导致与教会等级制度的冲突甚至极端的对抗；而正是这些对立冲突，极大地吸引了历史学家们的注意力，却使一个也许前所未有的事实遭到了忽略，即在那些运动中，问题并不在于规则而在于生活，它不在于能够宣扬这样或那样的信条，但在于能够以某种方式生活、愉快并公开地实践某种生活方式。

例如，众所周知，方济各教派因为主张清贫和“清贫的使用”（usus pauper）一度与罗马教廷产生了严峻的教义冲突，双方都引用大量不仅神学的更是法律的论据进行论战；然而，正如巴托洛最初的直觉，那个

扫描全能王 创建

重点，与其说是教理或经文解释的冲突，不如说是一种生活方式的“创新”（novitas），而对于这种生活方式，民法遇到了适用的困难。为此，教会在与这种“创新”的较量中采取了这样的对策，即尝试通过整理、规范和标准化的操作将运动导入一个新的或一个已经存在的修道秩序，一旦无法实现上述引流，则将冲突从生活层面转移到教义层面，宣判对方为异端。然而，没有被这两种方案纳入思考的，恰恰是引导了那些运动的初衷，它的诉求是一种“生活”（vita），而不是一种“规则”（regola），它主张一种生命的形式（forma vitae），而不是与思想和学说基本步调一致的某种体制，或者更准确地说，它提出的并不是对《圣经》文本的新注解，而是将《圣经》与生活纯粹地、简洁地融为一体，他们几乎无意朗读和诠释《福音书》，却只想用生命去实践它。

因此，在接下来的行文中，我们将通过方济会的典型案例，不但尝试从教义的、神学的或法律的含义去理解那些运动所主张的生命的形式，更要探究在生活层面提出这些主张的事实本身拥有怎样的意义。也就是说，我们将首先提问，通过生活、生命的形式、生活的方式这些字眼，是否有人在尝试命名某种含义和新意仍然有待破译的事物，而正是出于这个原因，我们也从未能够在内心停止对它的关注。

1.2　一些学者认为，“生命的形式”这一词组并非方济会的发明，它远早于修道主义的起源，也早于古典晚期的传记，有些学者认为中世纪的圣徒传记正是从古典晚期的传记中吸收了这个词组（Coccia，第135页）。只要通过主题索引辞典，我们可以清楚地发现，这样的短语表达，在西塞罗的“将其视为我们理性和生命的一种形式……”（nostrae quidem rationis ac vitae quasi quandam formam...vides），在塞内卡的“这……保持健康和健康的生命形式”（hanc...sanam ac salubrem

扫描全能王 创建

formam vitae tenete），在昆提利安稍加变化的“我们应该按照某种形式生活”（certa forma ad quam viveremus）等例句中，都已有出现。索引辞典的编者为这些案例中的“形式”（forma）所记录的语义有“样子”（imago）、“模型”（exemplar）、“例子”（exemplum）、“范本”（norma rerum），正如昆提利安的引文段落所显示的，可能正是“范例”“模型”的含义导致了“生命的形式”（forma vitae）这个短语的形成。

于是，在《圣经》古拉丁文译本（《提多书》2：7）和《圣经》武加大译本中，“形式”（forma）译为“模型”（typos），而武加大译本有时也将它译为 exemplum，即“抄样”。例如出现在《帖撒罗尼迦后书》（3：9）中的“以至于我们自己可以给你一个模仿的样式”（ut nosmet ipsos formam daremus vobis ad imitandum）；又如出现在《提摩太前书》（4：12）中的“做信徒的模范”（forma esto fidelis），而武加大译本中为“做信徒的榜样”（exemplum esto fidelium）。

正是以同样的意义，这种表达方式出现在不同作者的文字中，如鲁非诺的“生活的方式与形式的改革”（emendationis vitae formam modumque）（Hist，mon.，6，410a）；依拉略[1]的“基督将自己确立为所有行动和思想的样板”（Christus formam se ipsum agendi sentiendique constituens）；苏尔皮丘·塞维鲁[2]的“成为……所有人的生活方式即榜样”（esto... omnibus vivendi forma, esto exemplum）（Ep.,

1 普瓦捷的依拉略（Hilary of Poitiers，315—367）：天主教普瓦捷主教和教会圣师，有时称为“阿利乌教派之锤”和“西方的阿塔纳修”。因谴责阿塔纳修遭到罗马帝国皇帝君士坦丁二世流放，流放期间他用拉丁语写作的关于三位一体的文章，是西方首个论及相关内容的拉丁语文献。

2 苏尔皮丘·塞维鲁（Sulpicio Severo，363—425）：出生于法国阿基坦，基督教作家，因作品《神圣历史编年史》《圣马丁的一生》而闻名。

扫描全能王 创建

2，19）；圣安博的“按照他的样子学习话语和生活的方式”（cognitio verbi et ad imaginem eius forma vivendi）（Fug.，2，9）；而圣奥古斯丁在《论教会道德》（*De moribus Ecclesiae*）的写作中，有关于基督徒生活的内容，如“对基督徒来说，赐予这种生活的方式是为了全心全意地热爱主我们的上帝……”（Nam Christianis haec data est forma vivendi, ut diligamus Dominum Deum nostrum ex toto corde...）（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第32卷第1336页）；也涉及了类型学方面，如“死亡的有效范例始自亚当，而生命的榜样将因基督而不朽”（in his... valet forma mortis ex Adam, in aeternum autem valebit vitae forma per Christum）（《以弗所书》157：20）；在《致哥林多人书》的评论中，安布罗修士[1]采用了几乎同样的话语，“因为亚当（代表的）是死亡的形式，罪恶的根源；而基督（代表的）是为正义而生活的形式”（Adam enim forma mortis est，causa peccati；Christus vero forma vitae propter iustitiam）（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第17卷第292页）。

“形式”（forma）在这里的含义是“范本”“范式”，而这个范本的逻辑绝不简单，也不同于一般规律的应用（Agamben 2，第20—24页）。在这个意义上，“生命的形式”（forma vitae）指定的是一种生活的方式，由于它严格遵守一种无法与之分离的形式或者模式，其本身即构成了范本，比如格莱福的伯纳德在《反对阿伯拉尔错误的某些章节》（*Contra quaedam capitula errorum Abelardi*）的第17章中言：“（基督）通过生活将生命的形式交给了人类……”（［Christus］ut

1　安布罗修士（Ambrosiaster，生卒年不详）：也称为“伪安布罗斯”，是完成于公元366—384年间的《圣保罗书信评注》的作者。他的这项注释工作曾长期错归于圣安布罗斯（圣安博）名下，后来他被称为“安布罗修士”或“安波罗修注释者”，以示区别。

扫描全能王 创建

traderet hominibus formam vitae vivendo ... ）

奇怪的是，这种表达方式在修道院文学中的渗透相对较晚。它没有出现在《教父规则》中，没有出现在《大师规则》中（尽管"范本"含义的术语"形式"［forma］多次单独地出现于该文本），也没有出现在本笃会的规则中。11 世纪起，当宗教运动强势重拾"生命的形式"这一词组时，强调的重音等量地落在组成它的两个词语上，意味着生活与形式、榜样与追随者的完美契合。但是，只有在方济会，"生命的形式"（forma vitae）才真正具备了修道院文献术语的特征，而那样的生活也在所有意义中转变成问题的关键。

1.3 1312 年，也就是方济各去世八十多年后，为了干预"属灵派"和"驻院派"[1]日益对立的争端，教皇克莱孟五世[2]颁布教皇诏书《走出天堂》（*Exivi de Paradiso*）。诏书中，克莱孟五世将小兄弟会比作一座身处其中可以获得解放并能够更加安静、安心于沉思和恪守榜样行为的花园（in quo quietius et securius vacaretur contemplandis servandisque huiusmodi operibus exemplaris），之后，教皇慨叹了方济会修士的生活方式："这就是基督的杰出忏悔者圣方济各描述的天国的生命的形式和规则。"（haec est illa coelestis vitae forma et regula,

---

1 "属灵派"和"驻院派"：创始人圣方济各去世后，方济会分裂为两大派别，一是顺从教廷治下的一般修道院规则的"驻院派"，接受所有权并拥护置产；二是坚守圣方济各初始会规与赤贫精神的"属灵派"，后者又分激进与温和两支，较温和的一支后称"守规派"。"属灵派"坚持倡导《福音书》的贫穷生活方式、否认教会拥有财产的权利，最终被教廷斥为异端并遭严酷镇压。

2 克莱孟五世（Pope Clement V，1264—1314）：天主教会第 195 任教皇，在位时间 1305 年—1314 年。知名事件：将教廷从罗马迁至阿维尼翁，开启阿维尼翁教廷时期；镇压圣殿骑士团并允许处决其中的许多成员。

扫描全能王 创建

quam descripsit ille confessor Christi eximius sanctus Franciscus.）“生命的形式”与“规则”并置并不新鲜，也常见于方济会文献，但正因为这样，我们首先需要弄清它是不是重言法的修辞手段，即前后两个表述词语究竟为同义，还是它们的语义价值并不相同；如果是第二种情况，那么它们的区别是什么，把它们并列在一起的意图又是什么。

通过勘查出现在方济会文献中的短语“生命的形式”，我们可以发现，在归为方济各本人所著的文字中，这个词组看上去有所不同。我们看到，方济会的早期规则即《无戳规则》，由一个决绝的声明开场：“这就是耶稣基督的福音生活，修士方济各恳求教皇阁下准许并确认。”（Haec est vita Evangelii Iesu Christi, quam frater Franciscus petiit a Domino Papa concedi et confirmari sibi）（Francesco 1，1，第 6 页）随后“规则”（regula）和“生命”（vita）两个术语就被并列在一起：“这些修士的规则和生命即生活在顺从、贞洁与无产之中。”（regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio）（出处同上）这样的并列模式在 1223 年的《有戳规则》中再次得到采用：“这就是小兄弟会修士们的规则和生命……”（regula et vita minorum fratrum haec est...）（出处同上，第 108 页）在方济各的《遗嘱》中也有“形式”一词出现，但与“形式”（forma）并列的不是名词的“生命”（vita），而是动词的“生活”（vivere），即方济各叙述基督亲自向他揭示“应该按照神圣福音的形式生活”（quod deberem vivere secundum formam sancti Vangelii）。由于方济各在先前谈论天主教教士的时候曾将教士定义为“按照神圣罗马教会的形式生活的人”（qui vivunt secundum formam sanctae Ecclesiae Romanae）（出处同上，第 220 页），那么非常明显，《遗嘱》是在清楚且坚定地区分两种生活方式。方济各一方面宣称，天主使他对“按照罗马教会的形式”生活的教士们

扫描全能王 创建

抱有“如此巨大的信念”，以至于即使他们迫害他（将这种可能性也纳入考虑是意味深长的），他愿意敬畏他们、热爱他们并尊他们为他的主人；另一方面，方济各却又特别指出：“天主赐给我修士兄弟们之后，没有人指示我必须怎么做（quid deberem facere），但至高无上的主向我揭示，我应该按照神圣福音的形式生活（quod deberem vivere）。”他还随即补充道：“我让人用很少的话简单地记下了它，教皇认可了它。”（Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus papa Confirmavit mihi）（出处同上，第222页）

一个是本质和内容导向的我必须做“什么”（quid），另一个是“我应该生活”的存在与事实（quod），它们之间的技术对抗表明圣方济各述说的并非真正意义上的规则，即并非某种设置了戒律和禁止的“我必须做什么”（quid deberem facere）。而这种对抗不仅存在于疑问代词quid（什么）和关系代词quod（那）之间，还存在于“做”（fare）和“生活”（vivere）之间，存在于遵守戒律规则与按照某种范式生活的简单事实之间，就像我们看到的，乌戈·迪尼因此而试图区分“承诺规则”（promittere regulam）和“承诺按照规则生活”（promittere vivere secundum regulam）。不管对反对者还是对追随者来说，“神圣福音的形式”绝无可能沦为规则的代码，这是一目了然的。

可是，当方济各说他“让人”言简意赅地“写”下那种生活方式，他的意思是什么？据学者的说法，这次的“写作”（所谓“1210年简规”）与《有戳规则》的序言及第一章的文字相吻合，其中，修士们的“规则和生命”（regula et vita）以“很少的话语”来概括，即“生活在顺从、贞洁和无产之中”（vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio），后面跟着四则福音语录。这是一份精髓，是通用且无疑被

扫描全能王 创建

公认为最透彻的核心版的方济会会规，它宣告“这就是生命”（haec est vita）和“规则和生命……就是这样”（regula et vita... haec est），断然无疑的口吻不容置辩，而后来的两部方济会规则，只是在它的基础上增加一些规定而已，如新修士的接纳、执事与其他修士的关系、惩教、疾病，特殊情况如骑马、与妇女的关系、接受施舍、周游世界、传道等事宜，对于这些问题，所涉文字仅限于按照修道院传统规范给出指导意见，不再触及初始导言中已经高度概括的“按照神圣福音的形式生活”的定义。

所以，方济会规则的原始核心是给予“《新约》叙事的一个法规地位”（Tarello，第 18 页）：面对这个核心，随后的规定或禁令条款都只代表了某种语焉不详的解答疑难的《圣经》注解而已。（《无戳规则》现代版本，第 2—23 章［原手稿无章节划分］）用这种方式混淆《福音书》和规则，方济各的这份原型规则（或称 Urregel）对教廷来说意味着一些不可接受的后果，果然，教廷于 1230 年出台教皇诏书《直到何时》（*Quo elongati*），对福音范式和规则特别加以区别，判决修士只对已经纳入规则的福音劝诫承担义务。

ℵ 方济各派视基督的生活本身为规则，这一宗旨在名为《修道规则》（*Askētikai diataxeis* 或 *Costituzioni ascetiche*）的文本中已经有过陈述，人们传统上把它归为巴西利奥的作品，方济会“属灵派”人士对它应该非常熟悉，特别是克拉雷诺，他是卡帕多西亚隐修士巴西利奥作品的拉丁文译者。在这个文本中人们读到：“我们的救主耶稣基督的每一个行动……和每一句话（pasa praxis... kai pas logos）都是虔诚和美德的准则（kanon）。”（《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 31 卷第 1326 页 a–b 节）稍后我们又看到把基督的生活当作生命面貌与典范的阐述：“救世主向所有期望虔诚地生活的

扫描全能王 创建

人提出了一种美德的形式和范本（typon aretēs kai programma）……把自己的生活作为最佳的生命模式给予了每一个想要追随他的人（eikona policeias aristēs）。”（出处同上，第1351页d节）本笃会的会规一开篇就提醒道：《旧约》《新约》中有关神圣权威的每一页内容和每一个话题都是“人类生活最正确的规范”（rectissima norma vitae humanae）。此外，正如人们已经注意到的（Tarello，第103页），赋予福音文本以法规的价值，这本身并不新鲜，如格拉提安在他的《歧异教规之整合》（*Concordantia*）中就把自然法定义为“律法和福音所包含的内容”（quod in Lege et Evangelio continetur）；而新鲜的是，人们在“基督的生命就是规则”的完整且彻底的等式中提取了一种既对生命也对规则的构思模式的根本转变。

1.4 事实是，正如方济各一再提到的，“规则和生命”的问题，与其说是一种规定，不如说首先是一种追随（Domini nostri Iesu Christi ... vestigia sequi［跟随我主耶稣基督的脚步］）（Francesco，1，第6页）；或者更为强烈的有如所谓圣嘉勒[1]的《最后志愿》中的说法，“我要追随至高主的生命和清贫”（volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini）（出处同上，第228页）。这与其说是把一种形式（或规范）施加于生命，不如说是按照那个形式生活，也就是在持续的追随中成为那个形式和与之相契合的一种生命。

所以，回到最初的声明“这就是生命”（haec est vita），《无戳规则》的结论可能指的是“写在那个生命里的东西”：正因为这里书写的是一种生命而不是一种规则，是一种生活的方式而不是规范或戒律条

1 阿西西的圣嘉勒（Santa Chiara d'Assisi，1194—1253）：圣徒，阿西西的方济各最早的追随者之一。她担任阿西西的方济各创立的属于方济会传统的女性修会“贫穷修女会”的第一任院长。在她去世后，该修会命名为嘉勒隐修修女会。

扫描全能王 创建

文，文本自身就可以定义为“生命”。我们正是应该从这个意义上去理解每每与“规则”（regula）相并列的“生命”（vita）（后来部分学者甚至认为可以省略前者）：福音的生活方式，教皇克莱孟五世感叹的“天国的生命的形式”（coelestis vitae formae），从来不只是“规则”（regula），而是一体的“规则和生命”（regula et vita），或者只是“生命”（vita）。所以，《无戳规则》可以在人们以为该用“规则”的地方用“生命”：“如果有人想夺走生命……如果他决心要夺走我们的生命……”（si quis volens accipere hanc vitam... si fuerit firmus accipere vitam nostrum...）（出处同上，第 8 页）同理，一些通常与“规则”（regula）连用的词语也会无差别地用于搭配“生命”（vita），比如“承诺永远遵守这种生命和这个规则”（promittentes vitam istam semper et regulam observare）（出处同上，第 110 页）。

显然，方济各在这里想到了一些并不能简单称之为“生命”的东西，但又不能把它们仅仅归类为“规则”。因此，面对这两个术语的模糊使用，学者们遇到了困难（Tabarroni，第 81 页；参考 Coccia，第 112 页），事实上，这并不是无用的冗余，正好相反：这两个术语为了命名一种以其他方式就无法命名的事物而投入到了彼此的对抗中。假如生命在规则中的不确定性等于规则在生命中的不确定性，那么唯一的可能就是两者的问题都来自那个“新事物”（novitas），方济各称之为“按照（神圣福音的）方式生活”，它就是我们目前必须尝试定义的。

ℵ 就像我们已经看到的，生命和规则的不确定性其实在修道院的传统用语“生活即规则”（vita vel regula）中已经出现，《汝拉教父的生活》（*Vite dei padri del Giura*）正是在这个程式语中开始：“如何保持修士的生活即规则。”（qualliter vitam fratrum, vel regulam tenere possit）（Vogüé 1，第

扫描全能王 创建

190 页，也可参见《四教父规则》）但是，方济各派使用的连词 et（和）并没有莱兰修道院[1]用语中连词 vel（即、也就是）的转折意味。当后者意味着生活与规则的混同——“生活即规则，也就是生活如同规则”（la vie ou la règle, c'est à dire la vie comme règle）（Thomas，第 136 页），方济会的 et（和）应从并列的意义上理解，它表示在一起，但也意味着分离。而有意思的是《无戳规则》中的一对句式：“这就是福音的生命”（haec est vita Evangelii）和“这就是这些修士的规则和生命”（regula et vita istorum fratrum haec est）——先是单独的生命，然后是规则和生命的并列。用连词 et（和）替换连词 vel（即），方济各把“规则”和“生命”两个词语联合了起来，而同时也把它们区分了开来，以至于生命的形式在他的心目中似乎只能处在连词 et（和）的位置，即置身于规则与生活的相互张力中。

在方济会的文献中，“生命”（vita）或“生活的方式”（modus vivendi），与“规则”（regula）始终保持着既相近又区别的状态。圣文德[2]如此写道：“由此可见，小兄弟会的规则与其修士的生命并不矛盾，修士们共同的生活方式也没有与规则不兼容。”（Ex quibus patenter elucet, quod Fratrum minorum regula non discordat a vita, nec communis ipsorum modus vivendi discordat a regula.）（Bonaventura 1，第 376 页，11、13 节）更明显的还有乌贝蒂诺·达·卡萨莱[3]把“生活的方式”（modus vivendi）与“规则的状态”（status regularis）区别为“基督赋予使徒的福音生活的形式”与“规则”：

1　莱兰修道院（Lérins Abbey）：地处今日法国境内，是熙笃会秩序下的修道院。

2　圣文德（Bonaventure，1221—1274）：中世纪意大利的神学家及哲学家，第七任方济会总会长，1482 年被教皇西斯都四世尊奉为圣人，1588 年被教皇西斯都五世列为教会圣师。文德的思想受到希波的奥古斯丁、亚里士多德的影响。

3　乌贝蒂诺·达·卡萨莱（Ubertino da Casale，1259—1329）：意大利方济会教徒，也是坚持严格遵守方济会教规的精神领袖之一。

扫描全能王 创建

> （方济各）聆听基督的话语，正如已经说过的，基督曾在这话语中将福音的生活方式交给了使徒们……（方济各）接受了规则的状态和生活的方式，事事按照上述的使徒规范约束自己，开创了这一（修会）秩序；因此，（方济会）规则这样开头："这是小兄弟会的规则和生命，即遵守我们的主耶稣基督的神圣福音。"它归纳了指引福音生活方式的规则中的所有内容。（[Franciscus] in auditu illius verbi in quo Christus, ut dictum est, formam tribuit apostolis evangelicam in vivendo... statum regularem et modum vivendi accepit, predicte norme apostolice per omnia se coactans, et in hoc ordinem suum incepit; et ideo dicitur in principio regule: "Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Ihesu Christi sanctum evangelium observare", quasi summarie omnia que sunt in regula reducens ad formam evangelicam in vivendo.）（Ubertino，第 130 页）

紧接着，乌贝蒂诺引用了规则中的一段话，称修士们"承诺遵守这种生命和规则"（promictentes istam vitam et regulam observare），并将此话与"基督所遵守的生命的形式和规范"（forma vitae et norma quam Christus servavit）（出处同上，第 131 页）对应起来。与方济各的著述一样，"生命"与"规则"这两个并列的概念并没有被视同一致，而是被安置在了彼此的张力之间。

ℵ 颇有意味的是，当一位同伴询问方济各为什么不出手干预方济会的衰落，眼看着那些成员放弃"我们修会朴素与清贫的原则和基石"，方济各毫不迟疑地批评了他，认为这会使自己卷入与自己的责任不相关的事情（vis... me implicare in his que non pertinent ad officium meum）。"即使无

扫描全能王 创建

法通过传道和做出榜样去制止并纠正恶习，我也不想成为打手、刽子手，如同这个世界的权力掌握者那样。”（nolo carnifex fieri ad percutiendum et flagellandum, sicut potestas huius seculi.）（Francesco 1，2，第 472—474 页）在由方济各主义建立的规则与生命的相互张力中，没有空间可以容下按照世俗权力的范式把法律应用到生命之类的东西。而那样的权力，在那个时代的辞典里，多少也直接包含教会。

1.5 “生命的形式”（forma vitae）这个短语也一再出现在方济会的其他文献资料中，它们证实了修会创始人所传授的“规则”的独特性。1253 年，教皇英诺森四世[1]最终批准了圣嘉勒修女会的规则，这份规则在序言中模仿《无戳规则》的定义，但用“生命的形式”替换了方济会文本中的“规则和生命”，它这样开始：“这是由圣方济各创立的清贫修女会的生命的形式……”（Francesco 1，1，第 304 页）然后，圣嘉勒引用方济各的话：“有福的教父……为我们写下了这样一种生活的方式。”（scripsit nobis formam vivendi in hunc modum）（出处同上，第 316 页）但是，在接下来的短文中，既没有戒律也没有规则的内容，只有在提到修女们已经选择“按照神圣福音的完美性去生活”之后简单地表达了一项承诺：“我代表自己和同伴们，愿意并保证，永远为您和她们奉献细心的照顾和特别的关怀。”因此，圣嘉勒的“生命的形式”不是法典条文，它看起来是在响应方济各的“生命”“规则和生命”或类似《遗嘱》中的“按照神圣福音的形式生活”。

1 英诺森四世（Innocenzo IV，1180 或 1190—1254）：热那亚人，天主教第 180 任教皇，在位时间为 1243 年—1254 年。知名事件：1241 年遣使赴蒙古帝国，在哈拉和林见大汗贵由，要求蒙古统治者皈依天主教，后者于 1246 年用波斯语回信要求教皇和其他欧洲君主向蒙古臣服，原信至今保存在梵蒂冈；1248 年，支持路易九世发动第七次十字军东征。

扫描全能王 创建

关于方济各写下的“生活的方式”（forma vivendi），学者们希望能够找到更多的资料（Marini，第184—185页）。历史上有一则很有意味的相关事件，布拉格的艾格尼丝[1]当年提出要遵循方济会的模式，遭到教皇格列高利九世[2]的否决，他在通谕《天使的喜悦》（*Angelis gaudium*）中采取贬低的方式把方济各的文本定义为“生命的公式”（formula vitae），为了表示反对，还指定对方以教皇宪章即《乌戈利诺宪章》作为“规则”；这位教皇解释道：“他们自己也已经搁置公式，他们遵守的是这份同样的规则……主授予我们最大的宽恕，我们希望并命令你和你的姐妹们免于遵循上述公式，你们须以顺服的态度遵守我们这份通谕传递的规则。”（ipsae-le clarisse-, formula predicta postposita, eamdem regulam... observarunt... te ac sorores tuas ab observantia predictae formulae de indultae nobis a Domino potestatis plenitudine absolventes volumus et mandamus quatenus eamdem regulam tibi sub bulla nostra transmissa reverentia filiali suscipias）（出处同上，第189页）格列高利九世明确否定方济各的“公式”（formula），还把它比作“新生儿的哺乳”（potum lactis），说它与法令这样的“固体食物”正相反，而后者的“固体性”才代表了规则的特征。这些都说明了一点，“生命的形式”（forma vitae）与“规则”（regula）没有被视作同义词。“选择按照神圣福音的完美性去生活”，是一种“生命

1　布拉格的艾格尼丝（Agnese di Praga，Svatá Anežka Česká，1211—1282）：也称波希米亚的艾格尼丝，一位中世纪的波希米亚公主，阿西西的圣嘉勒的笔友，选择慈善、禁欲和虔诚的生活。1232年，创办波希米亚地区第一座方济会修道院和穷人医院，1234年创办贫穷的圣嘉勒修道院并担任院长至去世，1989年被教皇保罗二世宣布为圣人。

2　格列高利九世（Gregorio IX，约1145—1241）：天主教第178任教皇，在位时间为1227年—1241年，是13世纪教会势力达到顶峰时的最有权力的教皇之一。维护教皇特权，创立异端制裁。本人精通教会法和神学，1234年颁行《教皇教令集》共5卷，作为天主教教会法的基本文献一直沿用到第一次世界大战以后。

扫描全能王 创建

的公式”（formula vitae），不是规则。

圣文德于1266年撰写的《伟大传奇：圣方济各传》（*Leggenda maggiore*）（第2章第8节）中有一段话，在这个意义上作了重要的明示。圣文德写道：“（在方济各的引导下）教会可以通过三种方式得到革新：按照他提出的生命的形式、规则以及基督的教义。”（secundum datum ab eo formam, regulam et doctrinam Christi triformiter renovanda erat Ecclesia）圣文德阐述的三分法，其实是对托马索·达·切拉诺[1]所著的《方济各传》中一节文字的展开，即“其形式、规则和教义”（ad cuius formam, regulam et doctrinam）（Francis 2，2，第90页），它对应的是构成教会活动的三个层面或模式，但问题是，这里的生命形式既不匹配所在的规范体系（教会法），也不契合教义本体（阐明天主教信仰的教条集）。它是介于教理与法律、规则与信条之间的第三样东西，只有从意识到这一特质的存在开始，对它进行定义才会变得可能。

1.6 在关于方济各的传记中，切拉诺经常把“生命的形式”和“规则”并列在一起，他所展示的是把术语“生命的形式”的概念既与规则也与一般意义上的生活区分开来。在描述方济各修订第一版规则的情景时，切拉诺写道：“他为自己和他的修士兄弟们……用几句话简单地写下生命的形式和规则。”（scripsit sibi et fratribus suis... simpliciter et paucis verbis vitae formam et regulam）（出处同上，第78页）这里，切拉诺显然在解释和引用《遗嘱》中方济各的话，可以想见，“生命的形式和规则”（vitae forma et regula）对应的是《遗嘱》文本中的“按照神圣

1 托马索·达·切拉诺（Tommaso da Celano，约1185—1265）：意大利方济会修士、诗人，三卷本《阿西西的圣方济各传》的作者。

扫描全能王 创建

福音书的形式生活”（vivere secundum formam sancti Evangelii），而会如此频繁地出现在方济会文献中的重言法的修辞手段，应该是为了尝试解释方济各的“按照形式生活”所做的努力，而之所以总在“规则”的旁边并置“生命的形式”，似乎就是为了通过这种方式来强调，“生命的形式”并非一连串的清规戒律而已。

后面，在讲述了圣方济各的奇迹之后，切拉诺写道：“然而，我们有心描述的并不是那些奇迹，因为奇迹创造不了神圣但彰显神圣，我们要描述的是生命的卓越和他最纯粹的生活方式……”（sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsius formam...）（出处同上，第 140 页）出现在这段原文中的 conversatio，意思是“行为举止”“生活方式”，而将它与 forma（形式）一词并列，含义基本等于 forma vitae 即“生命的形式”。切拉诺的话语表明，在他心目中那并不是一种简单的生活方式，它是一种有资格作为模范的生活方式，但不能被认同为一种规则。前面的一个段落已有阐述，正是在这个意义上，生命的层面与遵守某种规则的层面或与上帝的直接沟通层面，均不可同日而语；论及生命，“简而言之，他们的生活和举止……应该更接近模范”（qualiter denique vita et mores ipsorum... forent proximis ad exemplum），关于规则，则是说“他们如何能够真诚地遵守他们所接受的规则”（qualiter regulam quam susceperant possent sincere servare），而与上帝的交流，那是“如何在圣洁和宗教中行走到至高者的面前”（qualiter in omni sanctitate et religione coram Altissimo ambularent）（三条引文出处同上，第 82—84 页）。根据中世纪拉丁语“形式”（forma）一词的常见含义，按照某种形式生活无疑意味着与他人之间的一种参照关系，然而它又不单纯是“范例”（exemplum）的同义词。

扫描全能王 创建

在圣文德的著述中，多次出现“生命的形式”（forma vitae 或 formula vitae），也有单用“形式”（forma）的，如“使徒规定的形式”（Forma igitur praescripta apostolis）（Bonaventura 2，第 157 页），它既与规则相关，如“他用简单的话为自己和修士兄弟们写下了生命的形式”（scripsit sibi et fratribus suis simplicis verbis formulam vitae）（《伟大传奇：圣方济各传》，第 3 章第 8 节），也有生活方式的含义，例如《方济会总章程》第 4 章第 1 节的标题“论内心行为的形式”（de forma interius conversandi），呼应紧随其后的标题“论外在表达的方式”（de modo exterius exeundi）；而在《为清贫辩护》（*Apologia pauperum* 11，17）中，“生活的方式”（forma vivendi）指的是“童贞女和我主耶稣的母亲”（Virgo et Mater Domini nostri Iesu Christi）的生命模式。

无论如何，短语“生命的形式”似乎在方济会获得了某种技术意义，这一点不容忽视。就像我们在短语“生活的规则”（regula vitae）中所领略的，就语法、语义而言，属格的“生活”对于“规则”可以是宾语性的，比如“规则造就生活”的“生活”，更可以是主语性的，比如“生活造就规则”的“生活”；而“生命的形式”中的“形式”，不是强加于生命的规范，它是一种生活，在追随基督生命的过程中成为形式和范本。

1.7 “生命的形式”（forma vitae）概括表达了方济会的“生命”概念，这一概念的特殊性在关于规则的评论中得到了反复重申。安吉洛·克拉雷诺的《规则诠释》（*Expositio regulae*）有一篇引起了广泛的术语讨论的序言，一方面，术语“规则”从严格意义的司法领域抽离出去，另一方面，术语“生命”走到了纯生物性的对立面，成为生命的“神圣”“完美”形式的代名词。让我们阅读以下这段话，在其中，克拉雷

扫描全能王 创建

诺对古希腊语和修道院传统的谙熟以及对方济会文本的困惑一览无遗：

> 规则，福音派的正典，它是神圣化的法令和来自基督的谦卑、正义与恩典的律法，遵循耶稣基督清贫和十字架的生活方式。（Regula, id est evangelicus canon, sanctificans decretum et lex gratiae et iustitiae Christi humilitatis et forma vivendi secundum exemplar Christi Iesus paupertatis et crucis.）
>
> 所谓规则，它指引正确的方向，它教导正确的生活方式不犯错误。我们的语法学家要求在句子的所有必要部位完成性、数、格等的词尾变化，希腊人称之为规则化与规范化。（Regula, quia recte ducit, et modum recte vivendi sine omni errore docet. Quos enim nostri grammatici declinare in partibus declinabilis orationis dicunt, hoc Graeci regulare et canonizare nuncupant.）
>
> 在希腊人那里，生命称为 zoē，用于植物和动物，而指向人类生命的 bios，通常只会在谈论圣徒的行为美德时才用到。因此，即使到今天，在规则和所有圣徒的史话里，“生命”仍然是神圣的生活方式和完美品行的代名词。（Vita vero apud Graecos dicitur zoi et pro vita vegetativa et animali imponitur, vios vero apud eos pro virtuosa sanctorum conversatione tantum scribitur. Ita et nunc in regula et in omnibus sanctorum historiis hoc nomen vita pro sancta conversatione et perfecta virtutum operatione accipitur.）（Clareno，第 140 页）

作为“福音派的正典”，规则不仅按照福音派的模式被定义为“生

扫描全能王 创建

活的方式”，它甚至被更多地同化为语法规则而非正确意义上的法律，因为我们的语法家称之为“变格”的东西，希腊人称之为“规律化”和“规范化”。另一方面，希腊语有 zoē 和 bios 的区别，即“生命”一词的两种适用性，bios 被认为等于 sancta conversatio，也就是完美的生命形式。实际上，克拉雷诺的整篇文字反映出方济各的文本用语为他的理解带去不少困惑，有一种叫作“生活的方式”的东西挤进了短语“规则和生命”（regula et vita），如果不是一边区分 zoē 和 bios，一边把自相矛盾的术语（sanctificans decretum［神圣化的法令］、lex gratiae［恩典的律法］）并排在一起，诠释者无从理解何谓“生活的方式”。

然而，即便是如此拉近了距离的两个术语“规则”和“生命”，它们远还没有被确认为一致，它们的二元性甚至在关于基督的句式中也持续存在：克拉雷诺这样写道，方济各“接受福音书作为规则”（Evangelium pro regula acciperet），为此他说自己已承诺将“基督的福音和他的生命”当作规则来遵守（pro regula Evangelium Christi et vitam eius promisisse servare）（出处同上，第 186 页）。

克拉雷诺一直把奥利维当作自己的楷模与参照者，对于评注方济会的“规则和生命”（regula et vita），奥利维也颇为踌躇，他写道，方济各“称（规则）不仅是规则，而且是生命，他旨在阐明规则的含义，即规则是正确的律法和正确的生活方式，规则是给予生命力的，它通往基督的生命”（vocans eam non solum regulam sed et vitam, ut sit sensus quod est regula, id est recta lex et forma vivendi et regula vivifica ad Christi vitam inducens）（Olivi I，第 117 页）。他还随即补充道，这样的规则并不包含在某份书面文本里（in charta vel litterae），而是“存在于生活的行为和操作中”（in actu et opera vitae），它的解决方案不

扫描全能王 创建

在于“义务或宣誓”（in sola obligatione et professione votorum），而是本质地存在于言语、行为以及美德的实际应用中（in verbali et vitali opere et in actuali applicatione... virtutum）（出处同上）。

也许这么表述更清楚：一个生命（基督的生命）提供了规则的范式，那么规则就转化为生命，它变成“生活的方式和有生命力的规则”（forma vivendi et regula vivifica）。方济会的短语“规则和生命”（regula et vita）并不意味着规则和生活的混淆，而是这两者的趋同，并转化为一种“形式—生命”。

把规则和生命的形式区别得更为清楚的解释出现在最早的规则注释即《四大师释义》（*Expositio quatuor magistrorum*）中。关于修士赤足行走的规则何时允许破例的问题，根据状态、地点、时间、职务等因素对各种必要情形做出一一区别后，文本通过典型的司法决疑法明确表示：“穿鞋是必要情况下的规则豁免；不穿鞋是生命的形式。”（Calciari vero dispensationis est regulae in necessitate，non calciori est forma vitae）（Quatuor mag.，第 135 页）这条表述得如此简洁郑重的原则把规则（必然状态意味着规则的例外）和生命的形式两个范畴对立了起来，它们仿佛两个平面，彼此相切但绝不相叠合。而司法评估的存疑之处（关于豁免的可能性），也是有章可循；在这里，赤脚行走与遵守规则无关，因为一旦有关，文本的表述就得变成“不穿鞋是规则”（non calciari est regula）；在这里，赤足而行不是规则，是履行一种“生命的形式”（forma vitae）。

ℵ 出自四位大师之口的这条格言在方济会传统中具有真正的原则性价值，这个事实在后续评论中，尤其在乌戈·迪尼和乌贝蒂诺·达·卡萨莱引

扫描全能王 创建

人注目的书面引用中得到了证实。而有趣的是，法学通行把必然状态当作打破规则的原因，在方济会，规则和生命在必然状态中分离："赤足"的常态属于呈现"生命形式"而非规则的应用，"不赤足"的例外归入"规则的豁免"（dispensatio regulae）。

扫描全能王 创建

§ 2. 放弃法律

2.1 至此，关键在于一方面界定方济会的“规则和生命”与其“生活的方式”（forma vivendi）的关系，另一方面界定法律的范畴，因为这些不仅构成方济会与教廷冲突的导火索，更重要的是，只有当你确切地理解它们，才有可能充分地评估方济会运动的创新与不足，它们是方济会非同寻常的成功，也是方济会可以预见的失败，而创始人圣方济各最后数年的生命也似乎因此蒙上了绝望苦涩的阴影。

首先需要从这个角度考察的是清贫的问题。“至高（绝对）清贫”（altissima paupertas），方济会的创始人想用它来定义“小兄弟”修士的生活。事实上，不管在方济会内部“驻院派”与“属灵派”的冲突中，还是在方济会与俗间神职团体及教廷（直到教皇约翰二十二世[1]治下）的关系破裂过程中，都是“绝对清贫”理论在决定方济会的命运。历史

1 约翰二十二世（Giovanni XXII，约 1244—1334）：或称若望二十二世；天主教会第 196 任教皇，1316 年—1334 年在位；驻地法国阿维尼翁。重要事件：割除英格兰爱德华二世敌对者的教籍；割除神圣罗马帝国皇帝路易四世教籍；强烈反对方济会的清贫论，迫使方济会接受所有权，宣布关于基督及其使徒的赤贫学说为“错误”和“异端”；册封阿奎纳为圣徒。诗人但丁把他安排在《神曲》的《天堂篇》中。

扫描全能王 创建

学家对方济会与教廷的争端有过详细的追溯：1279年，教皇尼科洛三世[1]接受圣文德的论点，颁布通谕《播种者出门》（*Exiit qui seminat*），认可方济各派的宗旨，即他们已经放弃一切权利，无论是所有权还是使用权（quod proprietatem usus et rei cuiusque dominium a se abdicasse videtur），但保留对物的单纯事实的使用（simplex facti usus）（Mäkinen，第97页）；1322年，教皇约翰二十二世发布通谕《致教规创立人》（*Ad conditorem canonum*），废除前任的决定，肯定使用与所有权的不可分割性（nec ius utendi, nec usus facti, separata a rei proprietate seu dominio, possunt constitui vel haberi）（出处同上，第165页），并把方济会使用的财物的共同所有权划归方济会。

然而，方济会的历史、方济会在教廷饱受折磨的拉锯关系如此羁绊了学者的注意力，以至于他们很少尝试在理论层面分析这些冲突究竟为了什么。在介入争议的方济会人士中，除了圣文德，有必要提到的至少还有奥利维、切塞纳的米盖莱[2]、贝加莫的博纳格拉吉亚[3]、康宁顿的理

---

1 尼科洛三世（Niccolò III，约1216—1280）：也译为尼古拉三世；天主教会第188任教皇，1277年—1280年在位；第一位固定居住在梵蒂冈的教皇。著名贵族家庭出身，性格坚强并博学，教皇任期虽短但明显加强了教皇在意大利的地位。因父亲是方济各的朋友，尼科洛三世很关注方济会，1279年他发布教皇诏书《播种者出门》，解决了方济会放弃所有权但保留使用的问题。以任人唯亲著称，诗人但丁把他安排在《神曲》《地狱篇》第八圈，脚底燃烧火焰。

2 切塞纳的米盖莱（Michele da Cesena，约1270—1342）：意大利方济会修士、神学家、哲学家。1316年至1328年担任方济会的总会长，前期支持镇压提倡绝对贫穷严守会规的方济会"属灵派"（精神派）人士，后期与教廷关系恶化。1322年方济会（佩鲁贾分会）发布宣言，捍卫基督和使徒作为个人和团体无所有权的赤贫论，遭教皇约翰二十二世谴责。1327年被教皇停职，1328年软禁于阿维尼翁，后与奥卡姆的威廉、贝加莫的博纳格拉吉亚等一小群修道士出逃并流亡。1342年逝于慕尼黑。

3 贝加莫的博纳格拉吉亚（Bonagrazia da Bergamo，1265—1340）：出生于意大利贝加莫的方济会修士，教规主义者，参与关于"基督的贫困"的大辩论，支持切塞纳的米盖莱对抗教皇约翰二十二世。1340年逝于慕尼黑。

扫描全能王 创建

查德[1]、阿斯科利的弗朗切斯科[2]、奥卡姆的威廉[3]和约翰·佩卡姆（John Peckham）。除了立场的多样性以及神学、法学论点上的微妙差异，对他们来说，始终不可改变也不容谈判的原则可以总结为：无论对方济会还是对它的创始人来说，他们所关心的就是“放弃一切权利”（abdicatio omnis iuris），也就是一种超越法律的人类生存的可能性。方济各派坚持不懈重申的是修士在没有任何权利（无论是财产权还是使用权）的情况下使用财物的合法性，切塞纳的米盖莱是当时的方济会总会长，尽管他在教皇约翰二十二世审判“属灵派”的时候持合作态度，但在这个问题上他绝无妥协之意。用博纳格拉吉亚的话来说，“如同一匹马习惯于它的事实使用”（sicut equus habet usus facti），“如同马吃燕麦却没有对燕麦的所有权，放弃了一切财产的教徒对于面包、葡萄酒和衣服就是单纯的事实使用（usum simplicem facti）”（Bonagrazia，第511页）。也就是说，从我们感兴趣的角度看，方济各主义可以定义为“在法律规定之外实现一种人类生活和实践的尝试”，而方济各主义的创新性正在于此，只是它至今没有被纳入人们的思考，而在当今的社会条件下，它甚至显得令人无法想象。如果我们把这种不能为法律所企及的生活称作

1 康宁顿的理查德（Riccardo di Conington，？—1330）：英国方济会神学家，约1305年—1307年在牛津大学研修神学，后成为剑桥修道院的讲师，1310年—1316年任英国方济会第16任会长，参加了方济会的灵修大辩论。1322年，就教皇诏书《致教规创立人》撰写文章，对教廷强迫方济会接受所有权提出异议，并反对教会持有财产。

2 阿斯科利的弗朗切斯科（Francesco di Ascoli，1269—1327）：也称切科·达阿斯科利，意大利百科全书编纂者、医生、诗人，早年致力于数学和占星术，曾受聘在博洛尼亚大学任教，也在阿维尼翁做过教皇约翰二十二世的医生。1327年9月，被宗教裁判所判异端邪说罪并被处以火刑，死于佛罗伦萨圣十字教堂。

3 奥卡姆的威廉（Guglielmo di Ockham，约1285—1349）：一般简称为奥卡姆，出生于英格兰萨里郡的奥卡姆，14世纪逻辑学家、方济会修士。1322年左右发表言论，主张教会不应拥有私人财产，被教皇约翰二十二世宣布为“异端”；1324年囚禁于阿维尼翁教皇监狱，多篇著述被判为“异端邪说”；1328年越狱出逃至意大利比萨城；后为神圣罗马帝国皇帝路易四世收留，定居慕尼黑；1347年与教会和解，两年后逝于欧洲大瘟疫。

扫描全能王 创建

“形式—生命”（forma-di-vita），那么我们可以认为，“生命的形式”（forma vitae）这个词组，最为妥帖地表达了方济会的意图。

ℵ 博纳格拉吉亚和康宁顿的理查德将方济各派的生命的形式与动物的相提并论，忠实呼应了动物在方济各传记中的特殊意义（为鸟类布道、放生羊和两只羊羔、对蠕虫的慈悲），“即使是对小蠕虫，他也充满了无限的爱”（circa vermiculos nimio flagrabat amore）（Francesco 2，2，第 156 页）。如果动物被人性化而成为“修士兄弟”（“方济各对凡是有生命的东西都以修士兄弟相称”）（出处同上），那么反之在权利方面，修士兄弟的权利也与动物的并无二致。

2.2 值得分析的是，方济各派通过什么方式和论据实现了这种权利在生活中的归零。首先，“小兄弟”（fratres minores）这个称呼本身就具备自己的司法含义，现代学者准确地记录了该含义，却又奇怪地让它遮掩在谦卑和精神服从这样的道德意义之下。关于这一点，乌戈·迪尼在对规则的评论中表达了十分清醒的认识：“而小兄弟的称呼，是小的，必须时刻注意……”（fratris autem minoris est iuxta nomen suum, quod minor est, semper attendere...）（Ugo di Digne 1，第 162—163 页）从司法角度讲，因为是“小的”，方济各派已经技术性地归为“非自权人”（alieni iuris），等同于接受“拥有自己权利”（sui iuris）的成年人监护的“未独立子女”（filiusfamilias）和“儿童”（pupillus）。在《为清贫辩护》中，圣文德引用罗马法的传统为自己的论点展开准确的阐述。他认为，如果所有的基督徒按照共同法[1]都是教皇的子女而服

1 共同法（ius commune）：欧洲中世纪共同法，一般认为它形成于公元 12 世纪，由罗马法、教会法及封建法混合而成，前后存在近 800 年，对欧洲社会影响深刻。

扫描全能王 创建

从教皇的权威，那些已经“成年”且独立自主的就有能力处理教会的财产，但方济各派“作为儿童或未脱离家庭的子女完全服从于父亲的管理”（tamquam parvuli et filiifamilias totaliter ipsius regimini deputati），按照《学说汇纂》（*Digesto*），这些人在司法上不具备占有任何东西的能力，所有权只属于父亲，而他们只可以使用东西（propterea, sicut lege cavetur, quod “filiusfamilias nec retinere nec recuperare posse possessionem rei peculiaris videtur”［因此，如同法律规定的，“作为家庭成员的子女似乎既不能保留也不能索取对特定财物的占有”］［《学说汇纂》L，17，《论法律原则》］；sed patri per eum quaeritur；sic et in his pauperibus intelligendum est, quod rerum eisdem collatarum et sustentationem ipsorum patri pauperum deputetur dominium, illis vero usus［但父亲是因他的需要而介入；因此，这些主张清贫的修士须要明白，他们捐出财物的所有权，将生计维持之需都托付给了父亲，归他们所有的是使用］）（Bonaventura 1，第 368 页）。同理，他们也可以归为“疯人”（furiosus）（也许出于同样的考虑方济各修士才执着地成为一名合格的“儿童”和“疯子”），因为疯癫者不能获得他使用的东西的所有权，哪怕该财物为他所有。正如法学家尤利安努斯（Iulianus）所说：“疯子和幼童不能在没有监护人的情况下开始占有，因为他们不具备有效的持有力，东西虽然接触到他们的身体，但就像是一件东西被放在了熟睡之人的手里。”（Propter quod et iurisconsultus Iulianus ait: “furiosus et pupillus sine tutoris auctoritate non possunt incipere possidere, quia affectionem tenendi non habent, licet res suo corpore contingant, sicut si dormienti aliquid in manu ponatur）（出处同上，第 370 页）

2.3 在一项重要的研究工作中，塔雷洛（Tarello）阐明了为什么

扫描全能王 创建

需要到教父和教规接纳的财产原始共有论中去寻求方济会清贫战略的立足之本（Tarello，第 28 页）。按照被收入《格拉提安教令集》的这一理论，在人类的纯真年代，“自然法下万物为人人”（iure naturali sunt omnia omnibus）；只有当该隐堕落并建起一座城池，财产权和人类的法律才有了开始。博纳格拉吉亚正是在这个基础上展开了圣文德的论点并肯定：正如人类在纯真中所拥有的是对世间万物的使用而非其所有权，追随基督和使徒榜样的方济各主义者也可以放弃所有财产但保持对东西的事实使用（apostoli et fratres minores potuerunt a se abdicare dominium et proprietatem omnium rerum... et sibi in omnibus rebus tantumodo usum facti retinere［使徒和小兄弟会的修士可以放弃财产和一切东西的所有权……只保留对所有东西的事实使用］）（Bonagrazia，第 505 页）。在同样的意义上，乌戈·迪尼的《论清贫的边界》（*De finibus paupertatis*）将清贫定义成“为了上帝而自发放弃所有权”（spontanea propter Dominum abdicacio proprietatis），该文确立了这种放弃以及把所有权与使用分割开来的合法性，它在自然法中体现为个体实现自我保存的必要（Ugo di Digne 2，第 288—289 页）。

“放弃权利”（abdicatio iuris）（意味着回归到该隐堕落之前的自然状态），分割“所有权”和“使用”，此二者构成了方济各派从技术上定义他们称之为“清贫”的独特主张的必要措施。

ℵ 问题是方济会的理论家执意用司法语言形容放弃权利。于是，乌戈·迪尼在他《论清贫的边界》中写道，小兄弟会的修士们“唯此可谓自有，凡无常之物，均无所有”（Ugo di Digne 2，第 289 页），在对方济会规则的评论中他采取了同样的表达句式但补充道，他们“唯独拥有这一权利，即不拥有任何权利的权利”（Hoc autem est fratrum minorum proprium: nihil sub

扫描全能王 创建

coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere［这就是属于小兄弟会修士的财产：天光之下无己所有。这项权利即对于注定会消亡的东西不主张任何权利］）（Ugo di Digne 1，第 161 页）。

2.4　除了“放弃权利”，方济各派在与教廷的争论中还会抛出另一个论点，它既是一种天才的归纳，也是必然状态的范式的倒置。我们来看一看奥卡姆的威廉宣称自己“辛辛苦苦花了九十天时间、来不及润色、仓促完工的”（hoc opus nonaginta dierum, quamvis cursim et sermone nullatenus falerato, multo tamen complevi labore）著作中的论证，这篇文字表面上不偏不倚，实际却是对教皇诏书《一个堕落的人》（*Quia vir reprobus*）的及时而猛烈的批判。1329 年，教皇约翰二十二世发表了上述诏书，用以回应切塞纳的米盖莱的《上诉》（*Appellatio*），同时声讨他的逃亡。

跟博纳格拉吉亚一样，奥卡姆的论证也是从罗马法中的已有原则入手，按照《关于航船抛弃货物的罗得岛法律》（*lex Rodia de iactu*），即在必要情况下（pro tempore necessitatis extremae），任何人都拥有使用他人产权物的自然权利。教皇认为“权利”（ius）和“许可”（licentia）没有区别，所以方济会不可能持有一份独立于“使用权利”（ius utendi）的“使用许可”（licentia utendi）。与教皇相反的是，奥卡姆首先区分了人人适用且仅在必要情况下有效的“自然使用权”（ius utendi naturale）和来自人类法规或契约（ex constitutione aliqua vel humana pactione）的“积极权利”（ius utendi positivum）。奥卡姆断言，小兄弟会的修士们虽然对他们使用的东西没有“积极权利”，但对它们拥有“自然权利”，且仅限于必要状态下（Ockham，第 561 页）。“由此可见，使用许可并非某种使用权（quod licentia utendi non est ius

扫描全能王 创建

utendi）；事实上，小兄弟会的修士在非必要的时候持有使用东西的许可（pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae），而只有在必要的情况下他们才拥有些许使用的权利；所以，使用许可不是一种使用权。”（出处同上）他们放弃一切财产和占有权，但没有放弃自然使用权，作为一种自然权利，它是不可剥夺的（proprietati et potestati appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi naturali nulli renuntiare licet［可以放弃所有权和占有权，但谁也无法放弃自然使用权］）（出处同上，第562页）。

关于权利的论证，奥卡姆的手法微妙精到，诚然不该忽视。可以说，这是一个如何同时置身法律内外的问题，它强有力地重申了被前教皇诏书《播种者出门》认可的方济会“放弃权利”（abdicatio iuris）的合法性，同时也驳斥了约翰二十二世的立场，警示不能剥夺方济会在必要时诉诸自然法的权利。细想其中的意味，小兄弟会的修士们在反向操作的同时实现了例外状态的某种绝对化，即在一般人持有“积极权利”的常态下，小兄弟会的修士没有任何权利而只有使用的许可，但在必然状态下，他们恢复了与权利（自然权利而非积极权利）的关系。

于是，我们再读《四大师释义》中的准则“穿鞋是必要情况下的规则豁免；不穿鞋是生命的形式”，其中的含义就更为清晰了，必要性使小兄弟会修士豁免于规则，必要性把他们还给了法律（自然法），但在必要状态之外，他们与法律没有任何关系。于他人是常规的东西，于他们是例外；于他人是例外的东西，于他们成了一种生命的形式。

2.5 埃马努埃莱·高奇亚（Emanuele Coccia）著有一篇堪称典范的文章，它从法律的角度分析修道院规则，以“司法悖论”的形式同时

扫描全能王 创建

定义方济会的创新和困境。如果说，通常修道主义试图构建的权利并非意在主体与主体或主体与事物之间的关系，而是指向处在与其形式的关系中的生命本身，那么按照高奇亚的说法，方济会的独到之处是让规则成为某种法律装置，一种“司法真空”（Coccia，第 140 页）的操作者，它把生命彻底移出了法律的范畴。

我们已经看到方济各派为了主张一种彻底的法外生活是怎么行动的。他们尝试化解法律并同时确保与法律（自然法）的某种极端关系，所凭借的机制，与其说是规则，不如说是必然状态。然而，这样的规则并不是司法的部署，甚至用它来定义例外状态也并不恰当。它更像某种极限的交界、一道“门槛”，方济会的生命的形式在此触碰了法律。在评论的末尾，奥利维将方济会的规则比作一个以基督为中心的球体，除了“简单和必要的使用那个点”，它不会落在俗世财物的平面（haec regula tanquam vere sphaerica non tangit planitiem terrenorum nisi in puncto simplicis et necessarii usus）（Olivi 1，第 194 页）。而必然状态是另一个相切点，在这里，方济会的生命的形式（规则—生命）触及法律（触及自然法而非实在法[1]）。正是在这两个切点之间，即“使用点”（punctum usus）和“必然时”（tempus necessitatis）之间，才是我们应该安放小兄弟会“规则—生命”之球的位置，它如下面的文字所言：“一切都循环映照在基督和他的福音周围，如同围绕着自己的内心，沿着圆圈的形状，从哪里开始，在哪里结束。”（totaque se reflectit circa Christum circulariter et Evangelium eius tanquam circa suum intimum centrum, sicut instar circuli, unde exordium sumpsit, in

1　实在法（ius positum）：或称实证法，与自然法对应，指享有立法权的君主个人、代议制立法机构或直接民主制中的民众大会所制定的法律规范。

扫描全能王 创建

idipsum finit）（出处同上）使用和必然状态是定义方济会生命的形式的两个端点。

2.6 为了探索修道院规则与礼仪的关系，我们中断了规则的分析，现在也许到了继续下去的时候。呈现在这个视角里的修道院宛如一方力场，奔跑着两股逆向的力量，一股忙于把生活转化为礼仪，另一股想从礼拜仪式中创造出生活。它们与教会日臻完善的祭司职务范式有着既相互对立又密集交流的关系，如果不结合这一点考虑，你就无法完全理解那些紧张关系的意义。如果说，教士的生活在这里是一种职务的呈现，那么如同我们看到的，这种职务在生活与规范、存在与实践之间设置了无差别的交集，可教会同时明确地肯定，生活与礼仪、个人与职能之间是有截然的区别的，而这种区别将在“完成的工作”和“上帝的工作”[1]的圣事效力论中达到最高的彰显，即圣事礼仪一旦由教士“操作完毕”（ex opere operato）就是有效力和灵验的，它与教士本人在生活中的品行无关，不仅如此，就像“圣礼的印记不可磨灭”[2]的理论所暗示的那样，一名不称职的神父，即便不称职，依然是神父。

对于一种从职务取得意义和地位的生活，修道主义反对“礼仪”（职务）唯有变成生活才不失其意义的观念，而与生命的礼拜仪式化相对应

1 “完成的工作”（opus operatum），指礼拜仪式及其结果即精神效力；“进行的工作”（opus operans），指礼拜仪式的执行行为；13 世纪以来，天主教神学家使用这些术语表示：就圣餐礼仪而言，教士的“行为”对圣礼的“效力”没有影响，因为效力来自上帝的“话语”，圣礼产生自身的恩典。相应就有“上帝的工作”（opus Dei）的术语。opus operans 也指持圣礼效力应与执行者品行关联论点的人，而 opus operatum 指持圣礼效力与执行者品行无关论点的人。

2 “圣礼的印记不可磨灭”（character indelebile）：根据罗马天主教会的教义，圣礼字符是一种不可磨灭的精神标记，由圣洗、坚振、告解、圣体、终傅、圣秩、婚配七件圣事中的任何三件所印记。

扫描全能王 创建

的是用生命让礼拜仪式充满活力，在这个意义上，作为僧侣的修士是一种只能由他的生活方式来定义的存在，所以，“不称职的修士”这种想法似乎最多暗示了一种术语的矛盾。

修道的前提条件，如果是通过相较于祭司职务要求（即教士的生活方式无关礼仪效力）的特殊差异来定义的，那么很清楚，正是这种差异性在“生命—职务”（vita-officium）关系的两个角色之间的辩证表述，即将决定修道主义的历史命运：当差异趋缓，对应的一定是修道士的神职人员化和他们的日益融入教会，而一旦差异加剧，伴随的势必是教团与教廷的对抗与冲突。

12、13 世纪之间的宗教运动正是爆发在这样的危急关头，它们首先质疑的就是“进行的工作”[1]和“完成的工作”的割裂原则，这一点的意义尤为深远。为此，在反教会的活动中，瓦尔登斯福音派教徒[2]不再局限于坚持由一个不称职的神父执行的圣礼应该判无效的问题，而是更加激进地提出一个原则，即约束、解放、献祭、赐福以及管理圣事的权利不应该来自教会秩序或礼仪职务，而应该取决于功德，也就是说，这不是法律和等级顺序的问题，而是模仿使徒生活的问题。用阿兰·德·里尔[3]的话来说：

> 上述异端者说，为了执行本是教会秩序和礼仪职分负责的献祭、赐福、约束和解放，他们努力获得更多的功德。

1　见前页注释 1。

2　瓦尔登斯福音派：12 世纪由彼得·瓦勒度（Peter Valdez 或 Peter Waldo）在意大利创立的前新教教派。

3　阿兰·德·里尔（Alano di Lilla，约 1125—1202）：法国神学家和诗人。

扫描全能王 创建

他们还说，他们可以献祭、约束和解放，因为是功德而不是礼仪职分赋予这一权力，而事实上，那些自称为使徒代理的人，应该凭功德获得侍奉圣事的权力。（Aiunt predicti heretici, quod magis operantur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum quam ordo et officium... Dicunt etiam se posse consecrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, per merita debent habere eorum officia.）（《论反异端信仰》[*De fide contra hereticos*]，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 210 卷第 358 页；参考 Grundmann，第 137 页）

对于不是职务而是“生命功德”（meritum vitae）给予圣事权的原则，法学家乌戈·斯佩罗尼（Ugo Speroni）也表示肯定；而大师瓦卡里奥（magister Vacario）以教会的名义提出反对，称“神职管理是一个法律问题”（Sacerdotium res iuris est），并且认为职务与宗教和慈善没有任何共同之处（quid enim commune habet officium administrationis, qui est in rebus ipsis, ad meritum religionis et caritatis, quae est in mente ipsius hominis [行政工作在于事情本身，宗教和慈善藏在人们头脑中，它们能有什么相同的呢]）（出处同上，第 461 页）。

在这两个案例中，被烙上异端标记的东西实际上并不是某种教义原则，而是一种宗教态度带来的必然结果，这种态度以生活方式而非礼仪职分为转移。

•

ℵ 格伦德曼提示说，正是为了应对这些异见，教皇英诺森三世把“进行的工作”和“完成的工作”的原则性区别也带入了讨论：“在基督的圣体

扫描全能王 创建

圣事礼仪中，由好司铎或坏司铎完成的工作没有更好或更差的效力区别……因为圣事的效力不是通过教士的功劳而是通过造物主的话语来实现的……所以，尽管执行工作的人有时候不纯洁，但所做的工作本身永远是干净的。”（In sacramento corporis Christi nihil a bono maius, nihil a malo minus perficitur sacerdote... quia non in mente sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris... Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum）（《论圣坛奥秘》[*De sacrii altaris mysterio*]，《早期教会领袖著作研究拉丁卷》，第 217 卷第 844 页）切割生活与职责的最清晰的表述，莫过于此。

2.7 方济各主义代表着“生命的形式”（forma vitae）与“礼仪职务”消除了紧张的时刻，这并非因为生活已经被礼仪所吞噬，正相反，是生活和礼仪达到了彼此最大的分离。方济会不可能跟同时代的宗教运动那样以“生活功德”的主张对抗教会秩序，也不会像早期修道主义那样将整个生活转变为不间断的礼拜和祈祷，因为小兄弟会修士的生活不是由“日课礼仪”，而是唯一由清贫来定义的。当然，方济各的《规则》《遗嘱》和书信都提到了礼仪，但它显然只是“按照神圣福音书的形式生活”与“按照神圣罗马教会的形式生活”的交叉点而已。颇有意义的是，方济各的《遗嘱》在区分了两种生活形式并对清贫做了定义后，有一句话几乎轻描淡写地掠过，“辅祭兄弟跟其他神职人员一样祈祷礼拜，平信徒兄弟朗诵‘我们的父’”（officium dicebamus clerici sicut alios clericos, laici dicebant pater noster）。于是，《有戳规则》可以沉着地宣布：“辅祭者应按照神圣罗马教会的仪式庆祝圣事……平信徒兄弟诵读二十四遍‘我们的父’……”对于辅祭者来说，“按照罗马教会的形式正确地生活”（qui vivunt recte secundum formam Ecclesiae Romanae）（Francesco 1, 1，第 100 页），这是遵守教会戒律的问题，而对于平信徒的修士兄弟，

扫描全能王 创建

那是朗诵方济各最喜欢的一篇祈祷文；但无论哪种情形，圣事祭礼的职务并不是定义方济各派身份的东西（假设对于一种拒绝任何财产的生命谈论身份是有意义的）。所以，方济各的行为不具备同时代多数宗教运动带有的"反教权主义"特征，方济各总能将属于教会的东西，也就是圣事的管理权，毫无争议地交回教会的手里。方济各的训诫中有这样一条："没有人可以评判教士，哪怕他们是有罪之人。"尽管方济各也在一封致全体教团的信中提醒辅祭者在执行每日的圣事礼仪中必须专心虔诚地祈祷，"以便声音与心灵保持一致"（出处同上，第 208 页），但这是对修道院传统的恪守，而他的《遗嘱》和训诫一再强调的是："主耶稣基督之圣体宝血"的圣事职权完全属于天主教会的神父们。（出处同上，第 222 页）

然而，礼拜仪式所涉及的两种生活形式的差别是如此之大，以至于"言简意赅"（paucis verbis et simpliciter）的第一版方济会规则《生命的形式或规则》根本就没有提到每日祷告的环节。托马索·达·切拉诺撰写的第一部方济各传记透露了同样的信息，说聚集在里沃托尔托（Rivotorto）的方济各身边的修士们"还不了解日课礼仪"，"为此他们执意要他传授如何祈祷"。

ℵ 方济各的《遗嘱》明确指出了两种生活方式，即"按照神圣罗马教会的形式生活"和"按照神圣福音的形式生活"的差别，它的意义却没有引起学者和评论家们的重视，而唯有从这种区别出发，人们才有可能充分理解圣方济各应对教会的策略。

方济各多次肯定，小兄弟会修士无条件服从神职人员，然而，只有基于上述两种生活形式的根本异质性，这样的肯定才会具备可行性并有意义。方济各为修士兄弟们创作过一篇关于耶稣受难的祷告文，他选用《诗篇》（55：8）

扫描全能王 创建

的一句话开头："上帝，我已经向你宣告了我的生命。"（Deus vitam meam annuntiavi tibi）（Francesco 1，1，第 130 页）仅仅将自己的生命展示在上帝面前，这就是方济会的每日祈祷礼。

2.8　正如我们已经看到的，在生活和法律之间也出现了类似的分离。比较同时代的其他宗教运动和修道派别，方济各主义可以更加彻底地被定义为一种"形式—生命"的发明，那是一种与其形式密不可分的生活，并非因为它构成"职务"和礼仪，也不是因为生活及其形式的关系在这里变成了法律的对象，说它是发明恰恰因为它与法律和礼仪彻底没有了关系。当然，修道主义从来都是一种生活方式的发明，但那本质上是一种"生活的规则"（regula vitae），一种前所未有的强化性祈祷和礼拜，它变得与生活共同伸展，必然对教会礼仪的阐述产生关键的影响，然而正因为如此，当教会把礼仪和神职管理奉为最佳的实践，修道主义免不了落入与教会日益融合而带来的致命冲突。与方济会同时代的宗教运动虽然也把各自的主张，包括对贫困的主张，果断地放在生活的层面，可在它们的生活方式中并不存在与制度和法律完全异质的东西，它们不得不以教会的身份自居，并最终猛烈抨击罗马教会的等级制度。

如果说方济会在其创始人去世后的近一个世纪里成功避免了与教会的重大冲突，这需要归功于方济各的卓识远见，他区分了"生命的形式"和"圣事管理"，即"按照神圣福音的形式生活"和"按照神圣罗马教会的形式生活"，他没有让小兄弟会修士的生活沦为无休止的礼拜，而是成为一种全新的元素，无论与民法还是与教会法，它与法律仿佛毫不相干。对比根据神圣福音的形式生活和根据神圣罗马教会的形式生活，它们所处的层面是如此不同，以至于二者不可能发生冲突。"至高清贫"（Altissima paupertas），是《有戳规则》为这种"无关法律"所取的

扫描全能王 创建

名字（Francesco 1，2，第 114 页），而在方济会的文献中，赖以实现这种“无关法律”的实践叫作“使用”（usus），即所谓“简单的使用”（simplex usus）、“事实的使用”（usus facti）和“清贫的使用”（usus pauper）。

扫描全能王 创建

§ 3. 至高的清贫与使用

3.1　引进“使用”（usus）的概念来刻画方济会的生活特征，需要归功于两个人物，乌戈·迪尼和圣文德。乌戈·迪尼著有一文，题为《清贫的界限》（*De finibus paupertatis*），至少从表面看，这是一部司法专题的论文，篇幅不长，旨在从财产的角度对清贫作出定义。清贫是完全否定财产的，即“为主的缘故自愿放弃财产”（spontanea propter Dominum abdicacio proprietatis），而财产被技术性地定义为“所有权，因为它，才有了财产的所有者，有人可以说那东西是他的，也就是为产权人所有的财产”（ius dominii, quo quis rei dominus dicitur esse, quo iure res ipsa dicitur esse sua, id est domini propria）（Ugo di Digne 2，第 283 页）。随后是按照罗马法获取所有权的两种方式的定义：占有，它使具备所有权归属的财产因此而区别于无主之物；契约，它可以是“相互的”，也可以是“非相互的”。

作为对一种反驳立场的回应，“使用”的概念出现在不多的几页之后。这种反驳观点是，自然法则决定了每个人都有存活的必需，谁也不能放弃保有生命所不可或缺的东西。乌戈的回答是，自然法则决定了人们为保存自我而使用必要的东西，但并不以任何形式强制他们拥有财

扫描全能王 创建

产（Haec siquidem, ut earum habeatur usus, sine quibus non conservatur esse nature, sed ut proprietas habeatur, nullatenus compellit）（出处同上，第 288—289 页）。“事实上，维护人类生命的并不是食物和衣服的所有权，而是对它们的使用。因此，抛弃所有权，随时随地可行，放弃使用则无从谈起（proprietati ubique et semper renunciari potest, usui vero nunquam et nusquam）。所以，对东西的使用，不仅合法而且必要。”（出处同上）

使用，就在这样的模式中与所有权对立起来，但它并没有得到定义。不足为奇的是，就像我们看到的，无论是否带有嘲讽的意味，乌戈终究可以通过司法的语言把没有任何权利的权利作为方济会的条件提了出来。

1269 年，为了回应巴黎的世俗大师对托钵修会的攻击，圣文德撰写了《为清贫辩护》，特别区分了人与世俗之物之间可能存在的四种关系：所有权、占有权、用益权和简单使用（cum circa res temporales quatuor sit considerare, scilicet proprietatem, possessionem, usumfructum et simplicem usum[关于世俗事物需要考虑的四件事，即所有权、占有权、用益权和简单使用]）（XI 5；Bonaventura 1，第 366 页）。在这四者当中，只有使用对人类生活是必不可少且无法放弃的（et primis quidem tribus vita mortalium possit carere, ultimo vero tanquam necessario egeat: nulla prorsus potest esse professio omnino temporalium rerum abdicans usum[凡人的生活可以缺少前三样，但最后的那个好像是必不可少的]）。于是，许愿以赤贫之身奉献和追随基督的小兄弟会修士们放弃了一切财产所有权，但保留对他人授让之物的使用。随后展开的关于使用的论述，始终都绕不开与权利的关系。圣文德知道，关于消耗品，所有权是无法

扫描全能王 创建

从使用中剥离出来的，这也是世俗大师们提出反对的原因之一。但在格列高利九世的教皇诏书《直到何时》中，圣文德找到了将它们分开的法律依据。在这份法令中，通过确定小兄弟会修士“没有共同财产或私人财产，但该修会可以对工具、书籍等物品进行使用（usum habeat）且为合法，其修士们……可以利用之（his utantur）”，作为最高权威的教皇“将所有权从使用中分离了出去（proprietatem separavit ab usu），即将所有权留给了自己和教会，并应修士的需求将使用授让给他们”（出处同上，第 368 页）。相较乌戈·迪尼，圣文德的论述本质上更具司法性。如同罗马法中，“尚未独立的子女”（filiusfamilias）可以从父亲那里得到某件财物（peculium），他可以使用，但没有它的所有权，小兄弟会的修士是教皇的“孩子和未独立的家庭成员”（parvuli et filiifamilias），他们所使用的东西的财产权归教皇。没有“获取或占有之心”（animus acquirendi 或 possidendi）就不会得到某件财物的所有权，小兄弟会的修士正是如此，他们自身的定义决定了他们不具备那样的意图，甚至只有相反的愿望，“他们不能获取财产权或占有权，也不能声称是某物的占有者或所有者”（出处同上，第 370 页）。

至少从表象看，反所有权的使用主张被如此带入法律的层面，以至于学者们禁不住发问，这样的“简单使用”（simplex usus）在圣文德来说是否等同于某种物权（Tarello，第 354 页），或者，法律本身是否在它的内部制造出了一种司法真空（Coccia，第 140 页）。然而，如果说这里的司法论证确实正在打开一个法律之外的空间，那么同样可以肯定的是，法律的失效并非由法律本身操作，而是通过一种“放弃权利”（abdicatio iuris）和使用的实践来完成，法律并不生成这种实践，但承认它在自身之外。

扫描全能王 创建

3.2 为了平息世俗大师与托钵修会之间的争论，1279 年尼科洛三世颁布了教皇通谕《播种者出门》，该法令为使用的定义迈进了一步，但仍然围绕它与法律的关系。就像有人已经指出的（Mäkinen，第 96 页），这位貌似谙熟，有时甚至逐字照搬圣文德论点的教皇，这个时候却对文德关于“世俗之物”（res temporales）的四种关系做了两处重要的改动。其一是在所有权、占有权和用益权之外增加了第四个司法概念即“使用权”（ius utendi）；其二是用“简单事实使用”（simplex facti usus）的表述方式替换了文德的“简单使用”（simplex usus）。这一文字处理的含义稍后就得到了说明：这种使用，“在于事实而不在于权利，因为它仅限于事实，所以不赋予使用者任何法律的属性”（usus non iuris sed facti tantumodo nomen habens, quod facti est tantum, in utendo praebet utentibus nihil iuris[使用，不是法律意义的使用，是事实的使用，只有名称，只是事实，并不赋予使用者使用的权利]）（*Exiit*，第 194 页）。

用词精确很重要，因为这样一来，不但概念的对抗不再穿梭于“所有权”和“使用”之间，而是进入“使用”本身，即来到“使用权”和“简单事实使用”之间（Lambertini，第 176 页），更为关键的是，对于法学家来说，不单在广义上，恰恰在使用的概念上，“事实使然”（quid facti）与“权利使然”（quid iuris）的对立，原本就是众所周知的。对于消耗性的东西，阿佐内[1]的《法学阶梯注释大全》（*Summa istitutionum*）正是从这个意义上把“权利”（ius）或“奴役”（servitus）的使用从“诸如喝水吃饭的事实或作为事实存在的使用”（qui est factum vel in facto persistit, ut bibendo et comedendo）中区分

1 阿佐内（Azzone Dei Porci，约 1150—1230）：也译作阿佐。意大利法学家，博洛尼亚学派领袖，注释法学派代表人物，存世手稿 30 多部。注释整部《民法大全》，详尽阐述罗马法，对中世纪法庭与欧陆法系有广泛深刻的影响。

扫描全能王 创建

了出来（Mäkinen，第 98 页）。值得注意的是，之所以在这里分辨“权利使然”和“事实使然”，目的并非司法传统中的弄清某个法律案件的实际情况，相反，就像稍后发生的，它将成为方济会反驳约翰二十二世的论据：饮食代表的是一种纯粹事实的、不带任何司法意义的人类实践的范式。

和圣文德的一样，教皇法令的机制也是建立在所有权与使用的分离基础上。所以结果相当完美，尼科洛三世可以宣布方济会使用的财产悉数归教皇和教会所有（propetatem et dominum... in Nos et Romanam Ecclesiam apostolica auctoritate recepimus［财产和所有权……因使徒的权威归于我们和罗马教会］）（出处同上，第 100 页）。

3.3　尼科洛三世颁布的《播种者出门》激起了方济会“驻院派”和“属灵派”之间的争论，这并没有为使用带来新的定义，但为它确定了一些值得记录的特征和程式。以我们这里的关切，从乌贝蒂诺·达·卡萨莱对“驻院派”的《修会宣言》（*Declaratio communitatis*）的驳斥中，已经不难领略争执双方各自的诉求。《宣言》认为，体现方济会清贫原则的“事实使用”（usus facti）等于完全放弃所有权，它并不是“属灵派”向往的具备使用的本质特征的“清贫的使用”（usus pauper），即所谓“规则的完美在于放弃所有权而非缺失使用”（abdicacio autem dominii et non usus parcitas est illa in qua consistit perfectio regulae）（Ubertino，第 119 页）。为了避免过于绝对，《宣言》又特别指出，就像所有“否定的戒律”（preceptum negativum），放弃所有权实际上是设定了两种肯定的行为：“内心行为是要求自己没有任何属于自己的东西，而外在行为是把东西当作不属于自己的东西来使用。”（velle non habere proprium quantum ad actum interiorem et uti re ut non sua quantum ad

扫描全能王 创建

actum exteriorem）（出处同上，第119—120页）于是，又一次发生了这样的情况，“放弃所有权”（abdicatio proprietatis）的外在行为特征，通过简单的程式反转得到定义，而这个程式就是罗马法中对“占有的意念”（animus possidendi）的定义：“把东西当作属于自己的东西来使用”（uti re ut sua）。正因为小兄弟会的修士总是把东西当作不属于自己的东西来使用，方济会驻院派人士的《宣言》继续道：“一个同样的动作，富人可为之，穷人亦可为之（potest esse aliquando idem actus vel usus pauperis et divitis［有时候可以是穷人和富人都有的同一种动作或实践］），这就像穷人到富人家里会吃着与富人一样的食物那么显然。”（出处同上，第119页）

这个完全否定又毫不明确的定义，正是乌贝蒂诺决意驳斥的。他辩论道：

> 行为与行为的对象是关联的，它们的理由也彼此包含……由于否定性戒律意味存在着一个不仅内在的而且外在的肯定性行为……当他们说清贫的外在行为是把东西当作不属于自己的东西来使用，我表示反对：短语“当作不属于自己的”，既不指向一种外在行为的行为本身，也不指向这种外在行为的形式理由，但恰恰等于放弃或部分放弃所有权；好比宣誓服从的人，虽然因为服从而把意志当作并非自己的意志来使用，他按照时间和地点也宣誓了一种特定的外在行为，所以，即使在任何情况下都把东西当作不属于自己的东西来使用，宣誓献身清贫的人也宣誓了“清贫的使用”（usum pauperem）。（出处同上，第166页）

扫描全能王 创建

“属灵派”追求的是，使用不仅仅被定义为对权利的否定（uti re ut non sua［把东西当作不属于自己的东西来使用］），使用更要具备自己的形式理由，它需要在一个客观确定的操作中得到解决。为此，乌贝蒂诺运用哲学的概念性，把清贫的使用和放弃财产的赤贫定义为形式与质料之间的关系（abdicatio enim proprietatis omnium se habet ad pauperem seu moderatum usum, sicut perfectibile ad suam perfictionem et quasi sicut materia ad suam formam［抛弃所有财产属于一种清贫或节制的使用，相当于待完善之于完善，也好似材料之于制作成器］）（出处同上，第 147 页），或者援引亚里士多德的权威，把它们当作行为和态度之间的关系（sicut operatio ad habitum comparatur）（出处同上，第 148 页）。奥利维已经顺着这条思路想过，他曾写道：“如同形式与质料相关，清贫的使用关联着放弃一切权利。”（sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris.）所以，假如没有“清贫的使用”（usus pauper），放弃所有权将流于“空洞和徒劳”（unde sicut materia sine forma est informis et confusa, instabilis, fluxibilis et vacua seu vana et infructuosa, sic abdicatio omnis iuris sine paupere usu se habet）（Ehrle，第 508 页）。

实际上，与“属灵派”的关于清贫的论述相比较，反而是在貌似不那么确定的“驻院派”的论述中，我们更有可能采集到一些为所有权的使用下定义的素材，这种定义不但坚守了法律层面，还特别考虑了一些主观因素。德洛姆发表过数篇论文，在其中的一篇里，作为所有权的定义性字符，“把东西当作自己的东西使用”（uti re ut sua）居然在心理学范畴走向了极端，以至于在守财奴的典型案例中发生了所有权和使用的不可兼容性：

扫描全能王 创建

> 财富的结局是双重的：一种是本质且主要的，即人们把东西当作自己的东西使用，另一种是表象且不是那么主要的，即人们在符合各自境况的前提下使用东西，如放纵者为享乐而使用，如节制者为了健康和理想的自我保护而使用，又如贫寒的福音派信徒为了维持生命的必需而使用。在爱财的人那里，为自己的享乐（ad delectationem）而使用并不构成财富的结局，这一点在守财奴身上表现得特别清楚，守财奴高度热爱财富，却不会为了自己的快乐去使用财富，相反，他几乎连饭都不敢吃，他对财富是爱之越深用之越少，因为他根本不愿意使用，而只想把它们作为属于自己的东西保存起来、积攒起来（quia eis non vult uti, sed conservare ut proprias et congregare）……可见，为了快乐而使用并不是所有权本身的目的，故而，放弃财产的人也并非必须放弃次要的使用。（Delorme，第 48 页）

尽管这里的论证旨在反驳乌贝蒂诺的观点即"人们为了使用而寻求财富，所以拒绝财富的人应该同样拒绝非必要的使用"，但它为使用还原了某种具体性（特别是从使用中获得快感这一点），而这种具体性通常正是方济各派在他们关于清贫的论文中所缺乏的。

3.4 约翰二十二世颁布通谕《致教规创立人》是方济会性命攸关的历史时刻，该法令撤销了所有权与使用的可分离性，使小兄弟会的清贫理论（paupertas minorile）失去了成立的前提条件。

教皇对所有权和使用这两种权利有着无可争议的专长，他的论据恰好落在对一种范围的界定上（如食物、饮料、衣服等小兄弟会修士的基

扫描全能王 创建

本生活消耗品），在这个范围里所有权不可能剥离于使用。按照罗马法，用益权仅仅指向那些在使用中不会遭到实质破坏的财物（salva rerum substantia）；为此，涉及准用益权而非用益权的消耗性物资就变成了划归使用者的财产。约翰二十二世当时还在忙于册封阿奎纳为圣徒的准备工作，而阿奎纳生前也说过，对于“使用等同于其消耗的东西……使用不能与东西本身分开，如果将使用授予某人，也就是授予了这件东西”（cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res）（S. th., 2a, 2ae, qu. 78, art. 1）。

基于该传统，诏书《致教规创立人》通过了一条内容：假如有人企图把物的使用从物的所有权里分离出来，他需要清楚的是在消耗性的东西里不可能构建或存在某种“使用权”（ius utendi）或“事实使用”（usus facti）（nec ius utendi nec usus facti separata a rei proprietate seu dominio possunt constitui vel haberi［无论是使用权还是事实使用，都不能独立于该物的所有权而成立或被持有］）（Mäkinen，第 165 页）。圣文德和尼科洛三世的理论依据，即“使用权”和“事实使用”的区别，就此失效。为了杜绝有人主张某种事实使用或某种“无权的使用行为”（actus utendi sine iure aliquo），诏书以使用与物的破坏（abusus）同时发生为由否定了这类使用作为实物（in rerum natura）的可占有性（haberi）甚至存在性。

教皇诏书在此展开了极为细致的论证，兼具法学和哲学的精妙。这个纯粹本体论的问题是：鉴于共同法将所有权定义为“使用和滥用的权利”（ius utendi et abutendi），那么，一种仅仅由滥用即破坏力构成的使用，是否可以不作为所有权存在并被占有。教皇约翰二十二世认为必须对使用进行三类区分，第一类是“人役权”供给使用者的“服务”，

扫描全能王 创建

第二类是使用者的“个人的权利”（ius personale），第三类是使用者的“使用的行为”（actus utendi），而最后这个既不是服务也不是权利，只是特定的实践与应用（tantum actus quidam et usus）。“假设这样的使用是可占有的，”教皇继续说道，“那它应该或在行动之前、或在行动之中、或在行动完成后被获取。而它的不可能来自一个事实，即不存在的东西是没有办法获取的。很显然，无论在发生之前、之中或之后，行动本身都不是有形的存在，所以无法被持有（actus ipse, antequam exercetur, aut etiam dum exercetur, aut postquam perfectus est , in rerum natura non est: ex quo sequitur, quod haberi minime potest）。”（出处同上，第 171 页）一个进行中的（in fieri）行动，它的一部分已经过去而另一部分正待发生，它并不真正存在于实质，而只存在于记忆或期待之中（non est in rerum natura，sed in memoria vel apprehensione tantum）：它是一种瞬时的存在，如此的存在只可念想而无法占有（quod autem fit instantaneum est, quod magis intellectu quam sensu perpendi potest）（出处同上）。

ℵ 通过彻底反对使用和消费，约翰二十二世在一种无意识的预言中给出了不可能使用的范式，而它将在很多个世纪以后的消费社会里获得充分的实现。一种从不可能得到的使用和一种永远暗示着所有权从而总是属于自己的滥用，它们在事实上共同定义了大众消费的原则。教皇也许并没有意识到，就这样，他也揭露了所有权的真实本质：哪里有物的消耗，哪里就有所有权获得肯定的最强音。

3.5 对于约翰二十二世的法令，团结在时任总会长切塞纳的米盖莱周围的方济会理论家们做出了自己的回应，他们依然顽强地坚持“事实使用”与所有权分离的可能性和合法性。而正是在尝试证明这种可分

扫描全能王 创建

离性的过程中，他们认识到，相较所有权，使用更具备一种真正意义上的原始性和异质性。那份招致教皇通谕的方济各派宣言确认道，在使徒的生活中，共有的并不是所有权而只是使用（solum secundum usum communem［空气和阳光为所有人共有的意义只在于共同的使用］）（Mäkinen，第 160 页）。博纳格拉吉亚在他的《清贫论》（*Tractatus de paupertate*）中对此做了展开，他认为，神圣的诫命要求人类始祖在天国花园的树上采食（有一棵树例外[1]），其含义不仅在于这种使用的无法放弃性，更在于说明：按照自然法和神圣法，人类最初共有的不是所有权而是使用（de iure nature et divino communis usus omnium rerum que sunt in hoc mundo omnibus hominibus esse debuit... ergo usus rerum que per usu consumuntur non habet necessarium annexum meum et tuum［根据自然和神圣的法律，世上万物为人人共同使用……因此，使用因使用而消耗的东西在我的和你的之间没有必要的联系］）（Bonagrazia，第 504 页）。物的共同使用在谱系上也是先于物的所有权共享或分割，后者只是源于人类的法律罢了。

从哲学的角度看，特别有趣的是阿斯科利的弗朗切斯科反驳约翰二十二世的论述。约翰二十二世认为，对消耗性物资的事实使用因为没有实质的存在而无法属于任何人。为了证明这种情况下的使用也可以有其实质，弗朗切斯科阐述了一种真正的使用的本体论，在他的理论中，存在与生成、存在与时间似乎重合在了一起。

使用消耗物资的“使用”，属于“连续发生”这一类的事物，没有人能够以同时、恒定的方式（simul et permanenter）拥有它，弗朗切斯

1　指伊甸园中的智慧树。

科也表意地称之为“身体的使用”（usus corporeus）。正如消耗品存在于不断生成的变化之中（in fieri），它们的使用也在这个过程中连续地发生（Francesco di Ascoli，第 118 页）。他用一种非同寻常的敏锐的哲学思辨论证道：

> 在存在与生成相一致的事物里（cuius esse est eius fieri），存在意味着生成；而一个连续事物的存在就是它不断的生成，反过来说，它的生成就是它的存在（suum fieri est suum esse）：所以，事实使用的存在表示它的生成，而它的生成表示使用的存在。所以，断言事实使用（usus actualis facti）从来没有实质的存在是错误的，否则出于同样的原因，人们将不得不说，事实使用实质上从来没有发生过（fieret），因为其存在就是其生成，没有实质的存在即其生成，何谈实质的发生（si numquam est in rerum, natura, numquam fit in rerum natura [如果它从不属于事物的本质，它就永远不会在事物的本质中发生]），这显然是荒唐且错误的。（出处同上，第 348 页）

使用在这里表现为一种由时间构成的存在，它的思辨性和存在性与时间相吻合：

> 如果说，使用因为不属于一种存在而永远不可获得，那么无非是一种事实使用的时间，同理也是不可得的了。而我们在《旧约·训道篇》（3：1）中读到的却是“万物皆有时”，这岂不也成了错误。（出处同上）

扫描全能王 创建

不同于博纳格拉吉亚，奥卡姆把使用相对于权利的异质性和优先性定义为纯粹的使用行为（actus utendi）与使用权利（ius utendi）之间的本质区别。在著作《九十天的工作》（*Opus nonaginta dierum*）的一开始，奥卡姆先对术语“使用”（usus）的四种含义做了区分，它们分别是与“享有”（fruitio）反义的“使用”、“习俗”意思的“使用”、“使用外在事物的行为”（actus utendi re aliqua exteriore）和司法意义中的“使用”即在保障物的实质前提下的使用他人之物的权利。奥卡姆果断地把方济会的“事实使用”（usus facti）归为简单使用某物的行为，“他们方济各派将事实使用定义为使用外在事物的行为，比如居住、饮食、骑行、穿衣等”（actus utendi re aliqua exteriori, sicut inhabitare, comedere, bibere, equitare, vestem induere et huiusmodi）（Ockham，第 300 页）。同样，康宁顿的理查德也把“将使用的行动施加于物”（applicatio actus utendi ad rem）与权利区分开来，这种行动本身是“纯粹天然的事情”，无分对错：“确实，马匹将‘使用的行动’（actus utendi）施加于物，它的行动谈不上公正或者不公正。”（Riccardo di Conington，第 361 页）

在奥卡姆看来，“事实的使用”（usus facti）和“权利的使用”（usus iuris）的区别，就是一项生活实践的单纯操作事实与使用权之间的差别，而使用权永远是“由人类秩序构建和确立的某种实在法，通过它，一个人获得了合法的权力和权威去使用他人的某物，但不得损坏物的实质”（quoddam ius positivum， determinatum institutum ex ordinatione humana, quo quis habet licitam potestatem et auctoritatem uti rebus alienis, salva rerum substantia）（Ockham，第 301 页）。从这个意义上讲，权利和行为之间有着根本的异质性：“至于‘权利的使用’这一表达，无论取其哪种含义，指向的都是一种权利而不是使用的行为。

扫描全能王 创建

所以，一旦某人为居住而租下一座房屋，他就进入了对该房屋的‘权利的使用’，哪怕当下他并没有住在里面；而增加字眼‘权利的’，目的是区别于‘事实的使用’即对外部事物施加的行为。”

ℵ 正是站在这种将所有权从使用中明确分离出来的立场，米歇尔·维莱[1]和保罗·格罗西[2]等学者才能够准确地在方济会大师的学说中识别出某种现代主观法理论和被理解为“意志行为”（actus voluntatis）的纯所有权理论的基础。然而，不该忘记的是，奥卡姆把所有权定义为“权能”（potestas），德洛姆、康宁顿的理查德和博纳格拉吉亚在各自发表的论文中将所有权定义为“把东西当作自己的东西使用”（uti re ut sua）和“支配的意志”，他们提出这些定义只是为了确立使用的可剥离性和自主性，为了使清贫和放弃一切权利的主张合法化。方济各派的理论家们阐述主观法和“所有权”的理论，是为了否定，或者更确切地说是为了限制实在法的权力，而不是像维莱和格罗西似乎认为的那样为了确立方济会的独立或主权。可是，也正因为如此，同样可以肯定的是，方济各派必须从中就自己的特征与自主性给出恰当的定义。

3.6 奥利维提过这样一个问题：什么是权利或所有权？（Quid ponat ius vel dominium？）这个问题也许最能体现方济会在法律方面的模棱两可。对奥利维来说，它事关以下问号的答案：所有权或者君主、教士的司法权是否为行使这些权利的人或被行使权利的事物和人增加某

1 米歇尔·维莱（Michel Villey，1914—1988）：法国法律哲学家和历史学家，先后在斯特拉斯堡大学和巴黎大学担任教授。著有《法律与人权》（*Le droit et les droits de l'homme*）。

2 保罗·格罗西（Paolo Grossi，1933—2022）：曾任意大利宪法法院大法官、意大利宪法法院院长。著有《欧洲法律史》（*A History of European Law*）。

扫描全能王 创建

种实在（aliquid realiter addant）？此外，以行为进行意义表达是否为符号和寓意物的实体增加某种实在？可以说，奥利维的问题包含的正是一个关于权利和符号的本体论（包括圣餐礼所具备的那些特殊有效的符号）。

法律世界与符号世界的关联并不是偶然的，因为这说明管理和统治人类社会（包括修道团体那样的特殊社会）的权力所基于的本体（法律、命令、符号）的存在方式与适当效力是问题所在。奥利维的相关探讨在正反各七条论据的对峙中展开，分别论证权利与符号“增加某种实在”（aliquid realiter addant）或“不增加某种实在”（nichil realiter addant）。

格罗西将这个文本解读为法律史上的一次首创，在这里“所有权的持有人，la proprietarietas，成为一种理论构建的对象，该构建将所有权人的地位提升到了真正独特的社会学类型，一种建立在坚实的神学预设上的分类”（Grossi，第 335 页）。假如确实如我们看到的那样，奥利维是在自己的设问中提出了一个关于权利与符号的本体论，那么如果不具体说明该本体论的表达方式，我们可能会错失本质。我们来看看奥利维为那些对立的论据所做的结论：

> 对于这些论据的理解，在不妨碍更好见解的前提下，似乎可以肯定，上述的习俗（所有权、君主司法权等）确实设定了一些真实的东西，但并没有添加任何不同的本质以真正影响话题中所涉及的主体（vere ponunt aliquid reale, non tamen addunt aliquam diversam essentiam realiter informantem illa subiecta, quorum et in quihus dicuntur）（Olivi 2，第 323 页）。

扫描全能王 创建

从中世纪的哲学语言看，这意味着所讨论的现实并不位于本质（或什么是［quid est］）层面，而仅仅位于存在（或那是……［quod est］）层面。所以，正如海德格尔在许多个世纪以后书写的那样，它们是纯粹存在的而不是本质的。

那么，从哲学史的角度看，奥利维的“问题”的重要性就在于，我们从中看到了由一种无疑是代表方济会思想特征的意图所展开的可以称作存在主义的、非本质主义的本体论。这意味着，权利和符号一旦被人们承认具有真实的效力（ponunt aliquid real），它们就被罢黜本质，得到强调的只剩下唯人命或神意之号令是从的纯粹的效力性。

这种情况在符号领域表现得尤为突出。奥利维写道：

> 你可以洞幽察微地思考，你终将发现，除了制定并接受其有效性的人、用行动呈现并表达其意义的人，以及听从或接受它为标志的人的心理意图，寓意对于被用作符号的东西的本质并不做任何添加。但是，在那个意图支配（ab imperio talis intentionis）下产生的声音或姿势中，寓意把命令效果的习惯（habitudinem effectus imperati）和由意向所产生的命令增添到了表意者的意图以及符号功能物的本体中。（出处同上，第 324 页）

至于圣礼以及与君权相关的那些特殊符号，尽管它们的效力的基础最终来自神圣的意志，这并不改变我们所面对的仍然是一个绝对非本质的纯粹命令的事实。人的实践范围，连同其权利与符号，是真实且有效

扫描全能王 创建

的，但不会产生任何本质的东西，也不会生成任何超出其自身效果的新本质。也就是说，这里讨论的本体论是纯粹操作与实效性的。与法律的冲突，或者更确切地说，试图通过使用让法律失效或停止运行，这与法律和教会礼仪的运作无异，都处在同一个纯粹的存在层面。生命的形式是纯粹的存在，它必须从法律和祭礼的签字画符中解放出来。

3.7　关于方济会理论家们笔下“清贫的使用”的分析，我们不妨先尝试小结一下。首先不能忘记的是，方济各派因拒绝任何形式的财产而被质疑并先后遭到来自巴黎世俗大师和阿维尼翁教廷的攻击，在这种情况下，方济会出于战略防御阐述了这一学说。站在这个角度，“事实使用”（usus facti）的概念和将使用从所有权中分离出来的想法无疑代表了一种有效的工具，它使方济会规则中泛泛的“无产生活”（vivere sine proprio）有了依据与合法性，在教皇颁布通谕《播种者出门》的早期，它甚至助力方济会赢得了一次迎击世俗大师的出人意料的胜利。然而，正因为它本质上提出根据法律来定义清贫，它就是一把双刃剑，同时为约翰二十二世打开了一条奉着法律之名发起的决战通道。用完全否定法律的论点来定义清贫的章程，模式又是以教廷的合作为前提，即后者保有方济会所用财产的所有权，很明显，小兄弟会修士们撑起的“事实使用”的学说，在教廷法学家的重型火炮之下，俨然一面脆弱不堪的盾牌而已。其实，当《播种者出门》接受圣文德关于使用可以分离于所有权的理论时，教皇尼科洛三世很可能已经意识到，以司法的语言（哪怕纯粹否定式的）定义一种生活方式是有用的，否则，这种生活方式很难被教会秩序所接受。

可以说，方济各本人在这方面比他的继任者更有先见之明，他拒绝在法律的概念里阐述他的“无产生活”（vivere sine proprio），并任由

扫描全能王 创建

它的定义悬而不决。可同样真实的是，这样一种可以被小股流浪僧人（方济各派初期模式）所容忍的“新生活”（novitas vitae），很难得到一个庞大、有力的宗教秩序的接纳。

方济各派理论家的论述是同时高估和低估法律的产物。一方面，他们利用法律的概念性却从不质疑它的有效性或者它的基础；另一方面，他们以为司法论证可以保障他们通过放弃法律来获得法律之外的存在可能。

所以，“事实使用”（usus facti）的学说是这样的：所有证据都表明它以事实上和法律上的使用的可区分性为基础，更为通常的说法即区别“什么属于法律”（quid iuris）和“什么属于事实”（quid facti）。这一论证的力量在于揭露了所有权的本质，它揭示了所有权的真实性只是心理的（uti re ut sua［将东西占为己有的意图］）和诉讼程序的（在法庭提出索赔的权力）；然而，方济各派没有过多坚持这方面，否则就会质疑到财产法的基础（正如我们在奥利维的论述中看到的，它失去了所有的本质，即使是一枚有效的签字，也只是签字而已），方济会的理论家们更愿意在事实使用分离于权利的司法正当性中寻求自己的庇护所。

然而，这意味着无视法律的结构本身。法律的结构，它在构成上阐明事实（factum）和法律（ius）的区分可能，但通过在事实（factum）和法律（ius）之间设置无差别的交集从而将事实归入了法律。因此，关于所有权，罗马法有“占据”（detentio）、“占有”（possessio）之类的术语，它们只是表述事实状态（那种不取决于法律名义的对物的事实拥有，亦如方济会的事实使用），但可以获得具备法律效力的结果。

扫描全能王 创建

关于这个话题，萨维尼[1]有一部已经成为经典的著作，他在其中这样写道：“根据最初的概念，占有本身只是一个事实（ein blosses Factum ist）；同样肯定的是，法律后果与之相连。因此，它既是事实又是权利（Factum und Recht zugleich），究其性质是事实，因其后果为权利。”（Savigny，第 43 页）所以，萨维尼可以把占有定义为“事实条件”（factische Zustand），对应于作为“法律条件”（rechtlichen Zustand）（出处同上，第 27 页）的财产。在这个意义上，占有的“事实”（factum）跟所有权形成体系。

同样，在罗马法中，不属于任何人财产的东西，如遗弃在海边的贝壳或野生动物，被称为“无权财产”[2]。但是，由于第一个收集或捕获它们的人事实上成为它们的所有者，这些表面处于法律之外的东西无非构成了认可其财产权的占有行为的前提（所以方济各派一直避免拿它们为“事实使用”举例）。使用的事实性本身并不足以保障置身法律之外，因为任何事实都可以转化为权利，正如任何权利都可暗示着一种事实面貌。

为此，方济会必须坚持清贫的“剥夺”特征（paupertas altissima... est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo［至高的清贫……是剥夺的，因此他们不能共同或单独地占有任何东西，无论修士还是整个修会］），坚持小兄弟会修士拒绝任何“占有的思想”（animus

1　萨维尼（Friedrich Carl von Savigny，1779—1861）：德国著名法学家，普鲁士法律修订大臣，历史法学派创始人。

2　无权财产（res nullius）：源自罗马法的拉丁语术语，字面意为“无主之物”，法律意义为“无权财产”。

扫描全能王 创建

possidendi），他们使用东西但“把东西当作不属于自己的”； 可是，这种方式让他们越来越陷入一个法律的概念而无法自拔，他们终将被它淹没和击垮。

3.8 在方济会的文献里，“使用”缺少的是对自己本身的定义，而不仅仅作为法律的对立面。方济各派关注在法律术语中构建使用的正当性，这使他们没有发现保罗书信暗示的一种使用理论，特别是《哥林多前书》（7：20—31）提到的以仿佛没有使用或不滥用的方式使用世界（et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur［而那些使用这个世界的人，就好像他们没有使用它一样］，希腊原文 hōs mē katachrōmenoi［如同不滥用］），它定义了基督徒的生活方式，本可以作为有用的论据反驳约翰二十二世将消耗品的使用定义为滥用（abusus）。同样，如果联系方济各在《告诫》（*Admonitiones*）中的一段重要文字，即将原罪等同于对意志的占有（ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat...［他因为吃了智慧树上的果子而将意志据为己有］）（Francesco 1，1，第 83 页），那么方济会“属灵派”视清贫为“剥夺”的概念，本也可以超越法律推广到小兄弟会修士的整个存在中。在经院神学的阐述中，意志成为一种工具，它允许人的自由和责任被定义为“行为的主人”（dominus sui actus），而正是这个时候，方济各却说，小兄弟会修道士的“生活的方式”（forma vivendi）正相反，它不仅在与事物的关系中也在与自身的关系中恪守不可占有的模式、拒绝自我意志的占有（这就从根本上推翻了一些法律史学家关于方济会理论为主观法奠定了基础的论断）。

先后来自世俗大师和教廷的攻击拖住了方济会的全部注意力，造成使用困在某种防御策略中，也阻碍了方济会的神学家将使用结合到小兄

扫描全能王 创建

弟会修士生活方式的各方面。而被阿斯科利的弗朗切斯科当作连续的存在且始终处于生成（in fieri）中的“事实使用”（usus facti）及其与时间的后续关联，本也可以提示使用从“习惯”（habitus）、“习性”（habitudo）的意义上作出进一步的发挥。但奥卡姆和康宁顿的理查德要做的却正好相反，为了再次置于法律的对立面，他们把“事实使用”（usus facti）定义为“使用的行为”（actus utendi），他们打破了优先确立习性的修道院传统并且明显参考亚里士多德的使用即“能量”（energeia）学说，他们似乎将小兄弟会修士的生活构想为一系列的行动，而这些行动从未构成习惯或习俗即他们的生活形式。

正是这种坚持把使用理解为行动和“能量”的想法，导致方济会的使用学说最终陷入“驻院派”与“属灵派”之间毫无结果的冲突，前者强调“使用”的本质是“内在行为”（actus intrinsecus），后者执着于将其转化为“外在行为”（actus extrinsecus）。然而，与其让使用作为一系列虚拟的放弃法律的行为并局限在纯粹的实践层面，倒不如尝试思考它与小兄弟会修士们的生活形式的关系，追问一下这些行为怎样才能构成一种“参照形式的生活”（vivere secundum formam）和一种习性。

从这个角度看，相较法律和生活、潜能和行动，使用本可以体现为它们之外的第三种东西，并且可以定义（不只是消极地）僧侣的最重要的实践本身，也就是他们的“形式—生命”。

ℵ　12 世纪起，在奥古斯丁、本笃会和熙笃会的修道院里，除了修院规则，开始出现一种称为“习俗”（consuetudines）的文本，有时也叫“使用”（usus）即“皈依者的操守”（usus conversorum），它们在后来“现代虔信

扫描全能王 创建

派”[1]的宗教运动中得到了最长足的发展。这类文本通常以第一人称出现，单纯描述僧侣惯常的生活行为（Suscitatus statim volo surgere et incipere cogitare de materia preparando me studendo et habere sensus meos apud me in unum collectos... facto prandio et hymno dicto sub silentio, calefacio me si frigus est［醒来时，我想立即起床，开始考虑我准备学习的材料，把思想集中起来……吃完饭，默诵一首赞美诗，冷了就暖和一下身子］）（*Consuetudines*，第1—2页），如果把它们解读为充实修道院规则的增补内容，那是一种误导，实际上，它们是复原了规则的原始属性，即僧侣谈话和生活方式的抄录。规则，从僧袍和习俗中诞生，逐渐构成神圣的祈祷和礼拜仪式，但现在，它又回到了使用和生活的卑微外衣中。也就是说，我们必须在13世纪起灵修的重心从规则和教义的层面向生活和生活的方式层面转移的背景中去阅读这些名为《习俗》的经文。但重要的是，生命的形式在这些文字中仅仅以“风俗”（consuetudo）的形式得到了证明，而僧侣的行为，似乎真的只有通过构成为使用才能获得自己的意义。

3.9 关于这方面，奥利维的论断取得了一个新的决定性意义。奥利维称，“清贫的使用”（usus pauper）在于“放弃权利”（abdicatio iuris），而它们的关系如同形式之于质料。在这里，“放弃权利”（abdicatio iuris）和法律之外的生活，只是通过“清贫的使用”确认自己成为生命的形式的质料：正如形式的存在需要以质料的存在为基础，宣誓清贫的使用须要放弃一切权利作为最有力的质料，以取得最伟大和最广阔的存在（Sicut autem forma ad sui existentiam preexigit materiam

1 现代虔信派（Devotio Moderna）：始于14世纪后期的一场宗教改革运动，广义源自对欧洲教会的不满，从教会结构到神职人员缺乏道德价值观的现象，包括修道院传统的逐渐丧失，呼吁通过重新发现谦逊、服从和简单生活等真正虔诚的做法来复兴使徒生活。该运动在15世纪的低地国家和德国蓬勃发展并随着新教改革告终。

扫描全能王 创建

tanquam sue existentie fundamentum, sic professio pauperis usus preexigit abdicationem omnis iuris tanquam sue grandissime existentie et ambitus capacissimam materia)(Ehrle，第 508 页)。在此，“使用”不再是简单纯粹的放弃权利，而是一种将放弃构建成为生命的形式或方式的东西。

正是在奥利维的一个文本中，生命形式层面的这个关键要义达到了充分的理论认识，并且首次在末世学中得到了明确的证实。在该文本第八个问题“论福音的完美”(De perfectione evangelica)中，奥利维采纳乔阿基诺[1]关于世界分成六个时代的观点，这六个时代又归纳为三个阶段——圣父(旧约)、圣子(新约)、圣灵(法律的终结和应验)，此外，奥利维还增加了永恒作为第七个时代。按照奥利维的说法，第六和第七个时代之所以卓越非凡，并不单纯在于基督的“人”的显现，更在于他的“生命”的降临：

> 假如基督的生命还没有以一种独特的方式出现(nisi in eis vita Christi singulariter appareret)，假如世界还没有通过基督的精神获得来自他的爱与沉思的安宁，那么第六和第七时代就不能构成先行时代的终结。的确，正如基督的位格是旧约和所有人格的终结一样，基督的生命是新约的终结，可以这么说，它是所有其他生命的终结(sic vita Christi finis est Novi Testamenti et, ut ita dicam, omnium vitarum [所以基督的生命是新约的终结，可以说是所有生命的终结])。(Olivi 3，第 150 页)

1 乔阿基诺·达·菲奥雷(Gioacchino da Fiore，约 1135—1202)：中译名也作菲奥雷的约阿希姆，意大利菲奥雷的圣乔瓦尼修道院创始人，公证人，基督教神学家和先知；中世纪最重要的末日论者，末世预言家。

扫描全能王 创建

让我们来反思一下隐含在这些论点中的历史神学。与圣灵时代同步到来的，不是确立第二阶段的基督“位格”（persona）的降临，而是基督“生命”（vita）的降临，后者不仅仅构成了新的律法时代，也是所有生命的终结与完成。奥利维的“可以这么说”（ut ita dicam）表明他对自己的判断的创新性有着极为清醒的认识。当然，按照教会史上关于“生活方式”的时代分配原则，基督的生命也曾出现在更早的时代（“基督的生命独一无二并优于任何其他形式的生命，但在教会划分的前五个时期里，相继出现过不同的生命和多样的生活方式”［multae vitae et multi modi vivendi successive apparuerunt］）（Olivi 3，第 157 页）。然而，只有在时代的末尾（in fine temporum）才会出现“完全符合其唯一性和形式”（secundum plenam conformitatem suae unitati et specie）的基督生活。在基督第一次降临的时候，施洗者约翰被选为“先知且不止为先知”，同样，在最后的时代，方济各被选为“在世间介绍和更新基督生命”的人（ad introducendam et renovandam Christi vitam in mundo）（出处同上，第 148 页）。

方济各派特有的末世学启示，并不是在新的教义而是在一种生命的形式中表达自我，通过这种生命形式，基督的生活重新呈现在人世间，这与其说是为了实现“人”在救赎计划中的历史意义，不如说是让他们的生命也成为这样。方济各的生命形式，在这个意义上，是所有生命的尽头（finis omnium vitarum），是终极方式（modus），此后，“生活的方式”（modi vivendi）的多重历史分配不再可能。当西方所有的生命形式纷纷耗尽历史，是“至高清贫”的形式—生命，连同其物的使用，揭开新篇章。

扫描全能王 创建

交 集

方济会的使用理论所缺乏的，正是奥利维的文本似乎含蓄要求的关联生活方式的思考。按照创始人的理想，“至高的清贫”本该用于把方济会的生活形式定义为完美的生活，这个作用在另一些文本如《圣方济各与清贫的神圣盟约》（*Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*）中确实有所体现，可一旦触及“事实使用”的概念，“绝对清贫”就仿佛失去了它的核心性，唯有以否认法律为特征。当然，感谢“使用”的学说，方济会可以彻底地宣告，他们的生活是一种处于法律之外的存在，也就是说，为了存在，必须抛弃法律，这无疑是现代性已经自证无能面对的遗产，也更是我们的时代所无法想象的。但是，如果有一种法律之外的生活，它把自己定义为利用事物但从不占有它们的生活的形式，这种生活究竟是什么？而使用，如果人们再也不把它仅仅定义为否认所有权，那它又是什么？

至此，“使用”和生命的形式之间的本质关系成为亟待解决的问题。“使用”，与世界形成一种不可占有的关系的使用，它会转化为一种怎样的精神风尚（ethos）和生命的形式？哪一种本体论、哪一种伦理学适用于这种在使用中构建了不可分离于其形式的生命？要想回答这些问

扫描全能王 创建

题，不得不比对操作的本体论范式，正是在这套模具里，圣餐礼仪通过世俗化的进程最终迫使西方的伦理和政治就范。方济会以"使用"和"生命的形式"为法宝，试图通过它们去打破那套模具并与那个范式相较量，方济会不足以胜出，但可以肯定的是，只有站在新的角度重启对抗，奥利维笔下的极端生命形式才有可能给出自己的判断：对于基督教的西方世界，它是否或在多大程度上仍然具有意义；抑或相反，可操作性范式的星球主宰要求转移终极对抗的沙场。

扫描全能王 创建

参考文献

Agamben 1: Giorgio Acamben, *Opus Dei. Arheologia dell'uficio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Agamben 2: Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

Agostino: Sant'Agostino, *L'istruzione cristiana*, a cura di M. Simonetti, Milano, Mondadori-Valla, 1994.

Ambrogio: *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, vol. 4, Milano-Roma, Città Nuova, 1980.

Bacht: Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ur-sprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, vol. 2, Würzburg, Echter Verlag, 1982.

Bader:Günter Bader, *Melancholie und Metapher*, Tübingen, Mohr, 1990.

Bartolo: *Tractatus minoriticarum*, in BARTOL ... *Opera*, Lugduni, 1555.

Benveniste: Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Paris, Minuit, 1969.

Bernardo: Bernard de Clairvaux, *Le precepte et la dispense. La conversion*, "Sources Chrétiennes" 457, Paris, Cerf, 2000.

Bonagrazia: Bonagrazia da Bergamo, *Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, a cura di L. Oliger, in "Archivium Franciscanum historicum" , n. 22, 1929.

Bonaventura 1: *Apologia pauperum*, in Bonaventura, *Opera omnia*, vol. 14, t. 2, Roma, Città Nuova, 2005.

Bonaventura 2: *De perfectione evangelica*, in ID. , *Opera omnia*, vol. v, t. 3, Roma, Città Nuova, 2005.

Cabasilas: Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, a cura di S. Salaville, "Sources Chrétiennes" 4 bis, Paris, Cerf, 1967.

扫描全能王 创建

Calati: Benedetto Calati, *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1994.

Capelle: Catherine Capelle, *Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle. Étude juridique*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1959.

Cassiano 1: Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, a cura di J. -C. Guy, "Sources Chrétiennes" 109, Paris, Cerf, 2001.

Cassiano 2: Jean Cassien, *Conferences, a cura di Pichery*, "Sources Chrétiennes" 64, vol. 3, Paris, Cerf, 1959.

Clareno: *Expositio regulae fratrum minorum auctore Angelo Clareno*, a cura di L. Oliger, Grottaferrata, Quaracchi, 1912.

Coccia: Emanuele Coccia, "*Regula et vita*" . *Il diritto monastico e la regola francescana*, in "Medioevo e Rinascimento" , XX, 2006, pp. 97-147.

Consuetudines: Consuetudines fratrum vitae communis, a cura di W. Jappe Alberts, "Fontes minores medii aevi" , Groningen, J. B. Wolters, 1959.

Conte: Amedeo G. Conte, *Filosofia del linguaggio normativo*, vol. II, Torino, Giappichelli, 1995.

Delorme: Ferdinand Delorme, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscaine*, in "Collectanea franciscana" , n. 15, 1945, pp. 5-91.

Ehrle: Franz. Ehrle, *Olivis Leben und Schriften*, in "Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters" , III, 1887, pp. 497-533.

Exit: Textus originales, ed. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras aquas, 1897.

Febvre: Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^{e} siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1942.

Francesco 1: *La letteratura francescana*, vol. I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2004.

Francesco 2: *La letteratura francescana*, vol. 2, *Le vite antiche di san Francesco*, a cura di C. Leonardi, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2005.

Francesco di Ascoli: Francisci de Esculi, *Improbatio*, a cura di N. Mariani, Grottaferrata, Ad Claras Aquas, 1993.

Frank: Karl S. Frank, *Fiktive Mündlichkeit in der monastische Literatur*, in Clemens M. Kasper, Karl Schreiner (a cura di), "*Viva vox und ratio scripta*" . *Mündliche und schriftliche Kommnunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters*, Münster, LIT, 1997.

Gilson: Étienne Gilson, *Rabelais franciscain*, in "Revue d'histoire franciscaine" , n. I, 1924.

Gregorio di Nazianzo: Gregorio di Nazianzo, *Tutte le orazioni*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2000.

扫描全能王 创建

Grossi: Paolo Grossi, "*Usus facti*" . *La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno" , 1, 1972.

Grundmann: Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Bologna, I Mulino, 1974.

Guglielmo: Guillelmi duranti, *Rationale divinorum officiorum*, a cura di A. Davril e T. M. Thibodeau, "Corpus Christianorum" 140, vol. 1, Turnholti, Brepols, 1995.

Herwegen: Ildefons Herwegen, *Das Pactum des Hl. Fruktuosus von Braga. Ein Beitrag zur Geschichte des Suevisch-Westgothischen Mönchtums und seines Rechtes*, "Kirchenrechtliche Abhandlungen" 40, Stuttgart, Enke, 1907.

Ippolito: *La tradition apostolique de S. Hippolyte*, a cura di B. Botte, "Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" 39, Münster, Aschendorff, 1963.

Jura: Vies des pères du Jura, a cura di F. Martine, "Sources Chrétiennes" 142, Paris, Cerf, 1968.

Lambertini: Roberto Lambertini, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 1990.

Mäkinen: Virpi Mäkinen, *Property rights in Late Medieval discussion on Franciscan poverty*, Leuven, Peeters, 2001.

Marini: Alfonso Marini, *La "forma vitae" di San Francesco per San Damiano tra Chiara d'Asisi, Agnese di Boemia ed interventi papali*, in "Hagiographica" , n. 4, 1997, pp. 179-195.

Mazon: Cándido Mazon, *Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza juridica*, Roma, Pontifcia Università Gregoriana, 1940.

Ockham:Guillelmus de Ockham, *Opus nonaginta dierum*, in ID. , *Opera politica*, a cura di R. F. Bennet e H. S. Offler, vol. 1, Manchester, University Press, 1963, pp. 293-374.

OHM: Juliane OHM, *Der Begriff "carcer" in Klosteregeln des Frankenreichs*, in J. F. Angerer, J. Lenzenweger (a cura di), "*Consuetudines monasticae*" . *Eine Festgabe für Kassius Hallinger aus Anlass Seines 70. Geburtstages*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1982.

Olivi 1: *Peter Olivi's rule commentary*, a cura di D. Flood, Wiesbaden, Steiner, 1972.

Olivi 2: Ferdinand Delorme, *Question de P. J. Olivi "Quid ponant ius vel dominium" ou encore "De signis voluntariis"* , in "Antonianum" , n. 20, 1945, pp. 309-330.

Olivi 3: *Quaestio octava de altissima paupertate*, in Johannes Schlageter, *Das Heil der Armen und das Verderben der Reichen. Petrus Johannis Olivi OFM. Die Frage nach der höchsten Armut*, "Franziscanische Forschungen" 34, Werl, Dietrich-Coelde, 1989.

Penco: Gregorio Penco, *Medioevo monastico*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1988.

Peterson: Erik Peterson, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, in ID. , *Ausgewählte Schriften*, vol. 1, *Theologische Traktate*, Würzburg, Echter, 1994.

Pricoco: *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano,

扫描全能王 创建

Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 1995.

Quatuor mag. : *Expositio quatuor magistrorum super regulam fratrum minorum* (1241-1242), a cura di L. Oliger, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950.

Rabelais: François Rabelais, *L'Abbaye de Thélème*, a cura di R. Morçay, Paris, Droz, 1934.

Riccardo di Conington: *Responsiones fatris Richardi de Conyngtona ad rationes papales*, a cura di D. L. Douie, in "Archivum franciscanum historicum" , n. 24, 1931, pp. 355-369.

Righetti: Mario Righetti, *Storia liturgica*, vol. 2, Milano, Ancora, 1950.

Romanis: *Expositio Beati Humberti... magistri ordinis Praedicatorum super regulam Beati Augustini...* , Comi, Typis Hieronymi Frouae, 1602.

Savigny: Friedrich Carl Von Savigny, *Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung*, Gieβen, Heyer, 1803.

Stein: Peter Stein, *Regulae iuris. From juristic rules to legal maxims*, Edinburgh, University Press, 1966.

Suárez: Francisco Suárez, *De voto*, in ID. , *Opera omnia*, t. xiv, Paris, Vives, 1869.

Tabarroni: Andrea Tabarroni, *La regola francescana tra autenticità e autenticazione*, in *Dalla "sequela Christi" di Francesco d'Assisi all'apologia della povertà. Atti del XVIII Convegno internazionale, Assisi 18-20 ottobre 1990*, Spoleto, Fondazione Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, 1992.

Tarello: Giovanni Tarello, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova" , III, 1964, pp. 338-448.

Tertulliano 1: Tertullien, *Le voile des vierges*, a cura di P. Mattei, "Sources Chrétiennes" 424, Paris, Cerf, 1997.

Tertulliano 2: Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, a cura di P. de Labriolle, "Sources Chrétiennes" 46, Paris, Cerf, 1957.

Thesaurus: Dialogus inter cluniacensem et cisterciensem, in *Thesaurus novus anecdotorum*, a cura di F. Martène e U. Durand, t. v, Paris, 1717.

Thomas: Yan Thomas, *Le sujet concret et sa personne.* Essai d'hisoire juridique rétrospective, in Olivier Cayla, Yan Thomas, *Du droit de ne pas naire. À propos de l'affaire Perruche*, Paris, Gallimard, 2002.

Ticonio: Tyconius, *The book of rules*, a cura di W. S. Babcock, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1989.

Ubertino: *Ubertini de Casali "Super tribus sceleribus"* , a cura di A. Heysse, in "Archivium Franciscanum Historicum" , n. 10, 1917, pp. 103-174.

Ugo di Digne 1: *Expositio Hugonis super regulam fratrum minorum*, in Alessandra Sisto, *Figure*

扫描全能王 创建

del primo francesanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne, Firenze, Olschki, 1971.

Ugo di Digne 2: *De finibus paupertatis auctore Hugone de Digna*, a cura di C. Florovski, in "Archivium Franciscanum Historicum" , n. 5, 1912, pp. 277-290.

Villey: Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 1968.

Vogüé 1: *Les règles des saints pères*, a cura di A. de Vogüe, "Sources Chrétiennes" 297, Paris, Cerf, 1982, 2 voll.

Vogüé 2: *La règles du maître*, a cura di A. de Vogüé, "Sources Chrétiennes" 105, Paris, Cerf, 1964, 3 voll.

Vogüé 3: Adalbert de Vogüé, *De St. Pachôme à Jean Cassien. Études littéraires et doctrinales sur le monachisme égyptien à ses débuts*, Roma, Centro Studi Sant'Anselmo, 1996.

Werner: Eric Werner, *Il sacro ponte. Interdipendenza liturgica e musicale nella Sinagoga e nella Chiesa del primo millennio*, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1983.

Wittgenstein 1: Ludwig Wittgenstein, *Philosopbische Untersuchungen*, in ID. , *Schriften l*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

Wittgenstein 2: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, in ID. , *Schriften 2*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

Zeiger: Ivo Zeiger, *Professio super altare*, in *Miscellanea iuridica*, "Analecta gregoriana" 8, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1935, pp. 160-185.

扫描全能王 创建

萨蒂音乐涂鸦
（法）埃里克·萨蒂 著

戏剧颂
（法）阿兰·巴迪欧 著

我们是谁：乔姆斯基论语言及其他
（美）诺姆·乔姆斯基 著

非美学手册
（法）阿兰·巴迪欧 著

友谊的辩证法：
阿多诺、本雅明通信集 1928—1940
（德）阿多诺、本雅明 著

另一种审判：关于卡夫卡
（英）埃利亚斯·卡内蒂 著

至高的清贫
（意）乔吉奥·阿甘本 著

黑圈：科耶夫思想传记
（美）杰夫·洛夫 著

分析哲学的故事
（以色列）安娜特·比雷茨基、安娜特·马塔尔 编

马塞尔·莫斯著作引论
（法）列维-斯特劳斯 著

专名
（法）伊曼纽尔·列维纳斯 著

丛书策划 | 吴晓妮@我思工作室
责任编辑 | 叶 子 韩亚平
装帧设计 | 何 萌
内文制作 | 王璐怡

扫描全能王 创建

思无界

规则如果完全混同于生活，那么，什么是规则？生活如果无法区别于规则，那么，什么是人的生活？

这就是从帕科缪到圣方济各的西方修道主义令人着迷却已绝迹的现象，而阿甘本的这本书正是通过对它热忱的重新解读，尝试回答上面的问题。如果说这本书在计时与规则、苦行技巧与礼拜仪式等细节中重塑了修道士的生活，阿甘本的论点则重在说明，修道主义的真正创新并不是混淆生活与规则，而是发现了一个新维度，在这个维度中，也许是第一次，那样的“生活”自主地肯定了自己，“绝对清贫”与“使用”的主张已经向“法律”发起了挑战。

当西方历史上所有的生命形式纷纷式微，是“至高的清贫”的“形式—生命”，连同物的使用，揭开了新篇章。

我 COGITO·081· 思

上架建议：哲学

ISBN 978-7-5598-3578-9

定价：59.80元

扫描全能王 创建